Sorto nel 1992 da un'iniziativa congiunta dell'Ente Cassa di Risparmio di Firenze e della Fondazione Spadolini-Nuova Antologia, il Centro di studi sulla civiltà toscana fra '800 e '900 «si propone la pubblicazione delle fonti (carteggi, diari, opere inedite o rare e studi di erudizione documentaria e saggistica) relative alla civiltà toscana fra l'800 e il '900» (ex art. 3 dello Statuto). Il Centro, che si avvale del supporto scientifico della Fondazione, è presieduto da un Comitato espresso dall'Ente Cassa di Risparmio di Firenze e dalla Fondazione Spadolini-Nuova Antologia, e può di volta in volta associare alle proprie attività anche altri Enti culturali ed esso stesso ha facoltà di incoraggiare iniziative e pubblicazioni rispondenti agli obiettivi indicati nel programma scientifico. L'Ente Cassa di Risparmio di Firenze assicura al Centro contributi da trasformarsi in borse di studio (per ricerca, trascrizione, cura degli inediti) e provvede alle spese di pubblicazione dei volumi (ex artt. 10 e 11 dello Statuto).

CENTRO STUDI SULLA CIVILTÀ TOSCANA

FRA '800 E '900

44

CARLOTTA FERRARA DEGLI UBERTI

LA «NAZIONE EBREA» DI LIVORNO DAI PRIVILEGI ALL'EMANCIPAZIONE (1814-1860)

con presentazione di MICHELE LUZZATI

FONDAZIONE SPADOLINI - NUOVA ANTOLOGIA
LE MONNIER

Questa collana è realizzata con il determinante contributo dell'Ente Cassa di Risparmio di Firenze.

ISBN 88-00-84152-8

La Tipografica Varese S.p.a. - Stampato in Italia, Printed in Italy - Giugno 2007

PRESENTAZIONE

Livorno è stato forse il più singolare e atipico degli insediamenti ebraici italiani di età moderna. A partire dalla fine del Cinquecento gli ebrei vi furono infatti beneficiari di privilegi eccezionali, primo fra tutti quello di non essere costretti a vivere in un ghetto.

La situazione era analoga a quella di Pisa, ma lo sviluppo delle attività portuali fece sì che mentre nella città dell'Arno il numero degli ebrei rimase sempre circoscritto a poche centinaia, a Livorno essi furono migliaia, costituendo fino al 15-20% della popolazione.

Lo status *particolare degli ebrei livornesi, combinato con il loro numero, e con la correlata influenza nella società e nell'economia della città-porto, ebbe come conseguenza il fatto che parificazione giuridica ed emancipazione fossero perseguite con grande cautela e con una attenta valutazione, rispetto alla conservazione degli antichi privilegi, del rapporto costo-benefici.*

Per questa ragione gli anni della Restaurazione (1814-1860) furono a Livorno, più che altrove, un vero e proprio banco di prova per la determinazione degli sbocchi ai quali avrebbero condotto prima le aperture offerte dagli Statuti del 1848 e poi le definitive soluzioni del 1861.

Nel volume che qui si presenta Carlotta Ferrara degli Uberti ha indagato in modo assai efficace su questa problematica "transizione" da un assetto caratterizzato dall'ambiguo binomio privilegio-discriminazione ad una emancipazione che condusse sì a libertà ed eguaglianza, ma mise a rischio tanto l'identità del gruppo, quanto alcuni suoi specifici interessi

A partire dalla decisione della Nazione ebrea di non chiedere, nel 1814, la conferma dell'emancipazione francese, ma di puntare su rivendicazioni da inserire nel precedente quadro normativo, l'Autrice segue passo passo i rapporti con il governo centrale fiorentino, l'evoluzione degli orientamenti della comunità israelitica e il dibattito generale, interno e esterno al gruppo ebraico, sulle prospettive di una più o meno ampia parificazione giuridica.

Al centro dell'attenzione furono soprattutto i problemi dell'arruolamento militare, delle conversioni, del rapporto con la Chiesa, dell'istruzione e del diritto di esercitare, senza vincoli, le attività professionali legate alla laurea in diritto e in medicina.

Le discussioni mossero su piani diversi, come Ferrara degli Uberti bene illustra con opportune citazioni testuali di ampio respiro, tratte tanto dalla stampa, quanto dai documenti d'archivio, e passando con agilità dall'una all'altra prospettiva.

Furono in gioco sia quadri di riferimento esclusivamente toscani, sia quelli che già investivano i progetti di unificazione degli Stati italiani.

Ancora, vi erano i problemi connessi con la caratterizzazione religiosa e socio-economica del gruppo ebraico livornese, che alcuni (è il caso del Guerrazzi) presumevano irriducibile, senza una radicale riforma, alla convivenza con il resto della popolazione.

E, da un punto di vista più strettamente ebraico, si lamentavano il declino dell'osservanza religiosa e la scarsità di guide spirituali (nonostante figure come quella di Elia Benamozegh), e si paventavano matrimoni misti e allontanamenti senza ritorno dai ranghi dell'antica "Nazione".

Per tutto il volume, il racconto degli eventi secondo il loro sviluppo cronologico si fonde armonicamente con l'analisi dell'intersecarsi e del sovrapporsi delle immagini della minoranza ebraica e dei linguaggi utilizzati per la definizione dei possibili modelli di integrazione.

Non solo, ma al di là della trama della storia degli ebrei di Livorno in un periodo cruciale come quello della Restaurazione, il lavoro di Carlotta Ferrara degli Uberti si segnala per il continuo riferimento da un lato alla storia toscana del periodo preso in esame (e qui il problema ebraico vale come cartina di tornasole per la comprensione del processo che condusse dallo Stato lorenese all'Unità), dall'altro, e soprattutto, alla vicenda generale degli ebrei d'Italia e d'Europa.

*Talora si ha addirittura l'impressione che, al di là della ricostruzione della storia degli ebrei livornesi, l'obiettivo cruciale del volume sia la discussione dei modi attraverso i quali il mondo ebraico italiano ed europeo realizzò e visse la "transizione" dall'*Ancien régime *all'emancipazione. E si tratta di una discussione che non poteva non mettere al centro, come si può rilevare principalmente dalla lunga e meditata introduzione, un'approfondita disamina degli orientamenti presenti in una ormai ricchissima recente storiografia della quale l'Autrice dimostra grande padronanza.*

Constatiamo così che anche il caso di Livorno (in realtà più in controluce che per esplicite modalità) può offrire ampia materia di riflessione su concetti-chiave per la definizione, in prospettiva storica e, latamente, politico-sociale, di un gruppo contraddistinto, ancor sempre nell'immediato, o per eredità familiare, dall'adesione alla fede mosaica.

Ad esempio, già si prospetta, in un'età compresa tra la prima e la seconda emancipazione, quel problema di identificare con certezza, nel corso dell'analisi delle fonti, chi fosse o chi non fosse ebreo.

Prescindendo, a ragione, dall'incerta spia costituita dal cognome, e nell'impossibilità di procedere, a fronte di una popolazione di qualche migliaia di persone, a controlli incrociati tra documenti di svariato genere, la Ferrara degli Uberti ha avuto la buona sorte di individuare, presso l'Archivio della Comunità Ebraica, un elenco a stampa di tutti i 1409 elettori di Livorno (1848) ove è presente un contrassegno (ad opera, evidentemente del personale della Cancelleria) accanto al nome di 228 di essi (pari a circa il 16%). Non vi è dubbio che il contrassegno valga ad individuare gli elettori ebrei ed offra così al ricercatore un'occasione straordinaria per circoscrivere, con altissima approssimazione, il gruppo di popolazione del quale si occupa.

Comunque, quand'anche possa venir definito, quasi nomina-tivamente, il nucleo ebraico della popolazione, resta aperto ogni altro problema di "segmentazione" del nucleo stesso sulla base di svariati "parametri", che vanno dalla piena adesione all'ortodossia tradizionale all' "indifferentismo" o dall'appartenenza ai ceti superiori della società a quella ai ceti più umili e diseredati.

A ragione l'Autrice utilizza quindi concetti come quelli di "minoranze ebraiche", di "pluralità di ebraismi", di "modalità di declinazione dell'ebraicità", di "complessa natura dell'identità ebraica", di "geografia dell'ebraismo" e di "ebraismi diversi".

Espressioni che trovano la loro ragion d'essere in constatazioni (ispirate alle concrete vicende livornesi) secondo le quali dobbiamo intendere l'"ebraicità" "come legata in primo luogo alla persistenza di network *relazionali, anche in caso di profonda secolarizzazione o addirittura di conversione".*

Ovvero, ed è la conclusione che sembra meglio attagliarsi ai risultati della ricerca, che "l'integrazione crescente e l'avanzare della secolarizzazione trasformavano l'essere ebreo in una faccenda privata, suscettibile di infinite declinazioni individuali e di molteplici interazioni con altre dimensioni identitarie".

Michele Luzzati

STORIA D'ITALIA E STORIA DEGLI EBREI: UN'INTRODUZIONE

Dopo un lungo periodo di stallo, la produzione storiografica italiana su temi di storia ebraica ha conosciuto negli ultimi vent'anni una notevole espansione, soprattutto per quanto riguarda il periodo otto-novecentesco, anche grazie all'intervento nel dibattito di voci nuove. Si è anzi affermata, in particolare negli anni '90, una vera e propria moda. La distanza temporale dalla fine della seconda guerra mondiale ha permesso di cominciare a riflettere con un maggiore distacco sugli eventi che hanno segnato la prima metà del XX secolo, e anche di ripensare la storia ebraica riconoscendo a questo soggetto di studio una dignità nuova, e alla minoranza ebraica (o forse sarebbe meglio dire alle minoranze ebraiche) lo *status* di attore della propria storia, e non più solo di vittima passiva. Il legame fra la rielaborazione della tragedia della *Shoah* e la possibilità di riformulare i paradigmi interpretativi della storia degli ebrei diventa particolarmente evidente se si riflette sul fatto che questa storia è stata scritta, salvo pochissime eccezioni, dalle stesse persone che avevano vissuto quelle esperienze sulla propria pelle, e poi dai loro figli o nipoti. Il nesso fra produzione storiografica ed evoluzione dell'autocoscienza ebraica contemporanea è stato dunque strettissimo, e continua ad esserlo: senza questo quadro di riferimento molte polemiche degli ultimi anni risulterebbero difficilmente comprensibili [1].

A complicare ulteriormente il quadro del secondo dopoguerra è sopraggiunta la creazione dello Stato di Israele, la cui esistenza e le cui travagliate vicende continuano a sollecitare le diverse anime dell'ebraismo diasporico in un complesso gioco che mette a dura prova le modalità di declinazione dell'ebraicità[2]. A partire dagli anni '80, e poi negli ultimi tempi con la difficile situazione internazionale post-11 settembre 2001 e la recentissima guerra israelo-libanese, temi

[1] Il tema del doloroso – e per questo a lungo rimandato – processo di rielaborazione dell'esperienza della persecuzione, che implicava anche un ripensamento globale del processo di integrazione ottocentesco, è stato indagato ancora molto poco, nonostante la sua importanza cruciale. Mi limito qui a segnalare G. SCHWARZ, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

[2] Cfr. S. BOESCH GAJANO e M. LUZZATI, *Premessa*, in *Ebrei in Italia* «Quaderni Storici», 53, 1983, p. 779; M. TOSCANO, *Lineamenti sulla produzione storiografica su ebrei ed ebraismo nell'età contemporanea*, in *La cultura ebraica nell'editoria italiana (1955-1990)*, numero speciale di «Quaderni di Libri e Riviste d'Italia», 27, 1992.

scottanti quali l'antisemitismo e le sue origini o la complessa natura dell'identità ebraica sono giunti alla ribalta del dibattito politico e giornalistico-televisivo. Il problema si pone con forza dirompente a ebrei e non ebrei, e crea caotiche sovrapposizioni fatte dei più disparati tentativi di mettere ordine, di rappresentare o di autorappresentarsi. La drammaticità degli eventi rischia di compromettere anche fra gli specialisti la possibilità di discutere pacatamente, senza distorsioni ideologiche e faziosità politica, non solo di storia ebraica strettamente contemporanea, ma di storia ebraica *tout court*. Si delinea inoltre un nuovo tipo di antisemitismo, che a partire da quella che ormai verrà chiamata la prima guerra del Libano (1982) ha preoccupato gli ebrei europei ed americani e interessato storici, filosofi e sociologi soprattutto in Francia, dove la presenza di una forte comunità islamica ha spesso alzato il livello della tensione[3]. A livello di opinione pubblica e di divulgazione, l'istituzione della Giornata della Memoria – votata dal Parlamento italiano il 20 luglio 2000 – ha contribuito a creare spazi per il ricordo dell'orrore delle deportazioni e dei campi di sterminio, soprattutto nelle scuole e nel superficiale universo delle trasmissioni televisive. Ma le celebrazioni non aiutano a sgombrare il campo dalle strumentalizzazioni politiche.

Sul tema dell'emancipazione si sono registrati negli ultimi anni notevoli progressi sia a livello di studio analitico sia a livello interpretativo, e il problema è senza dubbio centrale per la comprensione della storia ebraica contemporanea su scala europea. Si è cominciato a colmare alcune importanti lacune sul piano della ricostruzione fattuale attraverso lo spoglio della documentazione archivistica disponibile, e si è approfondita la riflessione sull'evoluzione di codici retorici e ideologici la cui lontana eco è percepibile ancora oggi. Nel corso dell'800 si intrecciano, a livello europeo, diversi processi di mutamento: penso in particolare alle istanze di modernizzazione dello Stato nel senso di un adeguamento a modelli istituzionali liberali e alla diffusione delle ideologie nazionali. La nuova idea di cittadinanza vede come protagonista l'individuo, che acquisisce diritti e doveri in un rapporto diretto con lo Stato, non più mediato dalla presenza di corpi intermedi e non più fondato sull'appartenenza religiosa o sulla categoria professionale. A questa spinta individualizzante se ne accompagna una altrettanto forte ma di segno diverso, per certi versi opposto, che esorta alla fusione delle individualità nella comune appartenenza nazionale[4]. Per quanto riguarda l'Italia, questo perio-

[3] Cfr. P. A. Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Paris, Mille et une nuits, 2002; Id., *La couleur et le sang: doctrines racistes à la française*, Nouvelle édition réfondue, Paris, Mille et une nuits, 2002; Id., *Prêcheurs de haine: traversée de la judéphobie planetaire*, Paris, Mille et une nuits, 2004; M. Wieviorka, *La tentation antisémite: haine des juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, R. Laffont, 2005. Per quanto riguarda in particolare l'Italia cfr. la riflessione di S. Levi della Torre, *Fine del dopoguerra e sintomi antisemitici*, «Rivista di Storia Contemporanea», n. 3, 1984, pp. 445 sgg.; L. Picciotto-Fargion (a cura di), *L'immagine dell'ebreo nell'Italia degli anni Ottanta*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», n. 3, 1990; A. Goldstaub (a cura di), *La guerra del Libano e l'opinione pubblica italiana: confusione, distorsione, pregiudizio, antisemitismo (6 giugno-8 ottobre 1982)*, Milano, Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, 1983. Per un quadro europeo vedi L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo 1945-1993*, Firenze, La Nuova Italia, 1996.

[4] Cfr. F. Cople Jaher, *The Jews and the Nation. Revolution, Emancipation, State Formation, and the Liberal Paradigm in America and France*, Princeton, Princeton University Press, 2002; R. Brubaker, *Cittadinanza e nazionalità in Francia e in Germania*, Bologna, Il Mulino, 1997; P. Costa, *Storia della cittadinanza in Europa*, 2. *L'età delle rivoluzioni, 1789-1848*, Roma-Bari, Laterza, 2000; 3. *La civiltà liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2001. Sullo sviluppo dell'idea di nazione e dei nazionalismi cfr. E. Gellner, *Nazioni e*

do e questi mutamenti a livello politico e ideologico si identificano in pieno con il Risorgimento.

È naturalmente essenziale inserire la storia degli ebrei italiani e della loro emancipazione in questo contesto, e dialogare con i dibattiti che animano altri settori storiografici. Troppo spesso infatti, fino ad oggi, gli storici degli ebrei si sono rinchiusi in una prospettiva "ghettizzante", dialogando solo all'interno di un ristrettissimo gruppo di specialisti. La storia degli ebrei italiani è a pieno titolo storia d'Italia, strettamente intrecciata con l'evoluzione politica, sociale e culturale della penisola. Altrettanto importante sarebbe un esercizio di analisi comparativa a livello europeo, scarsamente praticato finora nell'ambito della storiografia italiana, diversamente da quanto avviene ad esempio nel mondo anglosassone[5].

Per gran parte degli ebrei europei l'800 è stato il secolo dell'emancipazione legale. L'equiparazione giuridica degli ebrei fu sancita in Francia fra il 1790 e il 1791; in Gran Bretagna – dove nel 1829 erano stati parificati i cattolici – fra il 1833, l'anno in cui gli ebrei furono ammessi al foro, e il 1871; nella Confederazione Tedesca del Nord nel 1869, con l'estensione a tutto il territorio del Secondo Reich nel 1871; in Italia fra 1848 e 1870, con il compimento del processo di unificazione. Con l'eccezione della Gran Bretagna, si trattò di una parificazione destinata a durare meno di un secolo, costituendo una parentesi di uguaglianza fra le discriminazioni precedenti, che affondavano le loro radici in una tradizione plurisecolare, e le leggi restrittive emanate su base razziale nel corso degli anni '30 e '40 del '900. Nonostante l'indubbia diversità dei contesti storico-culturali e delle basi ideologiche delle discriminazioni nelle due fasi, nonché la grande differenza che corre fra la negazione di diritti e la persecuzione mirata alla distruzione fisica, resta il fatto incontestabile che i decenni racchiusi fra la metà dell'800 e gli anni '20 del '900 hanno rappresentato un'eccezione nel quadro complessivo della storia ebraica. Questa considerazione, spontanea in tutti coloro che conoscono i lasciti dei terribili avvenimenti novecenteschi e potenzialmente utile come strumento di comprensione dei lati oscuri del processo di emancipazione ottocentesco, non deve però diventare la chiave

nazionalismo, 3a edizione, Roma, Editori Riuniti, 1997; E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780: programma, mito, realtà*, Nuova edizione, Torino, Einaudi, 1999; A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Bologna, Il Mulino, 2001; A. M. Banti, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino, Einaudi, 2005.

[5] Per un quadro internazionale, senza pretese di completezza, cfr.: J. Katz, *Out of the ghetto. The social Background of Jewish Emancipation, 1779-1870*, New York, Schocken Books, 1978; Id., *Toward Modernity. The European Jewish Model*, New Brunswick, Transaction Books, 1987; J. Frankel e S. J. Zipperstein (a cura di), *Assimilation and Community. The Jews in nineteenth-century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; P. Birnbaum e I. Katznelson (a cura di), *Paths of Emancipation. Jews, State and Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 1995; R. Liedtke e S. Wendehorst (a cura di), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe*, Manchester-New York, Manchester University Press, 1999. Sulla Francia in particolare cfr. P. Birnbaum, *Les fous de la République: histoire politique des Juifs d'Etat de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992; Id., *"La France aux Français": histoire des haines nationalistes*, Paris, Seuil, 1993; Id., *L'affaire Dreyfus: la République en péril*, Paris, Gallimard, 1994; Id., *Le moment antisémite: un tour de la France en 1898*, Paris, Fayard, 1998; Id., *Sur la corde raide: parcours juifs entre exil et citoyenneté*, Paris, Flammarion, 2002; M. Graetz, *Les Juifs en France au XIXe siècle: de la Revolution française à l'Alliance Israélite Universelle*, Paris, Éditions du Seuil, 1989; S. Schwarzfuchs, *Du Juif à l'israélite. Histoire d'une mutation 1770-1870*. Paris, Fayard, 1989.

di lettura di quel passato, l'ipoteca che ne condiziona l'esito in maniera quasi inevitabile[6].

Queste precisazioni sono il frutto dei mutamenti sopravvenuti fra gli anni '80 e '90 negli studi sull'800 ebraico italiano, che hanno portato allo scardinamento di paradigmi interpretativi consolidati. Ormai l'integrazione e la nazionalizzazione degli ebrei italiani non vengono più descritte come un processo senza ombre né difficoltà, il cui pieno successo sarebbe stato confermato dalla pressoché totale assenza in Italia di antisemitismo[7]. Questa mitizzazione si era insediata nel corso stesso degli eventi risorgimentali, sfociando nell'immagine che l'ebraismo italiano si costruì e volle dare di sé attraverso interventi pubblici, memorie, ma soprattutto attraverso lo strumento della stampa periodica[8].

Ad innalzare agli onori della critica storiografica questa immagine era stato, non del tutto intenzionalmente, uno storico del calibro di Arnaldo Momigliano. Da una sua recensione è stata fatta derivare la teoria della «nazionalizzazione parallela».

> La formazione della coscienza nazionale italiana negli Ebrei è parallela alla formazione della coscienza nazionale nei Piemontesi o nei Napoletani o nei Siciliani: è un momento dello stesso processo e vale a caratterizzarlo. [...] Quando furono abbattuti i cancelli dei ghetti questo processo era nelle sue linee essenziali già compiuto. Gli Ebrei già sentivano di fare parte della nazione italiana, d'altra parte gli uomini politici del Risorgimento dimostravano anch'essi coi fatti di capire che momento essenziale della costituzione della nazionalità italiana era la parificazione degli ebrei agli altri cittadini[9].

L'affermazione di Momigliano, opportunamente contestualizzata, va considerata la testimonianza di un esponente di quella borghesia ebraica che nel 1933 era chiamata a giustificare la propria presenza ai vertici della cultura, della società e della politica italiane. Era l'espressione di quei canoni identitari elaborati nel corso dell'Italia liberale, patrimonio comune delle *élites* ebraiche, e non una ponderata riflessione storiografica. Circoscritta a queste *élites*, aveva comunque una sua validità:

[6] Non intendo inoltrarmi qui nel mare delle citazioni possibili, in particolare sul tema del rapporto fra antigiudaismo cristiano e antisemitismo otto-novecentesco, per cui il primo sarebbe – semplifico qui per brevità – responsabile del secondo. Cfr. alcune osservazioni recenti di M. Toscano, *L'antisemitismo nell'Italia contemporanea: note, ipotesi e problemi di ricerca*, «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», VI, 2003, pp. 21-34, che considera «inaccettabile» qualsiasi «logica deterministica» (p. 23). Su questi temi è fondamentale il saggio di Y. H. Yerushalmi, *L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle? De la limpieza de sangre espagnole au nazisme*, «Esprit», mars 1993, pp. 5-35. Cfr. anche C. Brice e G. Miccoli (a cura di), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIXe-XXe siècle)*, Ecole Française de Rome, 2003. Cfr. In particolare Miccoli, *Antiebraismo, antisemitismo: un nesso fluttuante*, che in conclusione sottolinea «i nessi che legano i temi e gli stereotipi della tradizione antiebraica cristiana alla composita ideologia e propaganda del nuovo antisemitismo politico. Nessi, legami, influenze che si profilano su molteplici versanti, al di là di quell'ampio retroterra fatto di disprezzo e di latente ostilità che fu il secolare retaggio delle idee e della prassi del regime di cristianità» (pp. 20-21). Vi sarebbe dunque un «apporto effettivo di temi, giudizi, accuse», una «comunanza di proposte operative di discriminazione civile», e una «visione della storia elaborata dalla teologia politica che suggerisce l'ineluttabilità delle sofferenze e del destino di persecuzione cui gli ebrei sono periodicamente sottoposti» (p. 21).

[7] Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1801-1802.

[8] Sull'autorappresentazione della minoranza ebraica italiana come emerge dalla stampa periodica ebraica dell'Italia liberale cfr. C. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani: modelli di genere e integrazione nazionale*, in I. Porciani (a cura di), *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazioni*, Roma, Viella, 2006, pp. 217-242; Ead., *Rappresentare se stessi tra famiglia e nazione. Il «Vessillo Israelitico» alla soglia del Novecento*, «Passato e Presente», 25, 2007, n. 70, pp. 35-58; Ead., *Fare gli ebrei italiani. Linguaggi dell'integrazione nell'Italia liberale*, Tesi di dottorato, diretta da A. Banti e G. Pécout, Scuola Normale Superiore 2006.

[9] A. Momigliano, *Recensione a Cecil Roth, Gli Ebrei in Venezia* (1933), in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, p. 237.

è infatti generalmente riconosciuto che il processo di integrazione fu, in Italia, più facile e pervasivo che altrove [10]. Occorre però approfondire le modalità di svolgimento di questo processo a vari livelli, per comprendere meglio il perché sia della sua apparente facilità, sia delle meno evidenti ambiguità e lacune. Come ha sottolineato Paolo Bernardini in una rassegna bibliografica ormai datata ma sempre utile:

> la fine di una coesistenza apparentemente tranquilla e pacifica con le leggi razziali del 1938 e le persecuzioni che ne seguirono fino all'Olocausto sono state reinterpretate come una conseguenza estrema seppur violenta di una lunga tradizione di discriminazione giuridica e sociale, una tradizione che ha le sue origini nel periodo successivo all'emancipazione, nell'antisemitismo clericali, e in una serie di restrizioni giuridiche e di costrizioni sociali che fanno apparire la storia degli ebrei italiani meno idilliaca di quanto si sia creduto finora [11].

Non bastò a travolgere l'immagine idilliaca nemmeno il trauma delle leggi razziali, che pure costrinse gli ebrei italiani ad un brusco ripensamento della loro identità e alla repentina presa di coscienza di un'ebraicità che in molti casi era sentita in modo blando e remoto. Dopo la fine della guerra, complici la tendenza generale a presentare il fascismo come una sorta di parentesi malata nella storia nazionale e l'esaltazione della partecipazione degli ebrei alla resistenza – che, elevata a mito fondativo della repubblica antifascista, veniva assimilata ad un secondo Risorgimento – la rappresentazione edulcorata ed "eroica" poté tornare in tutta la sua forza tranquillizzante e pacificatrice [12]. Un'accettazione sostanzialmente acritica di questo schema interpretativo e il disinteresse da parte degli studiosi e delle istituzioni accademiche – che ha contribuito a lasciare le ricerche di storia ebraica in mano ai soli studiosi ebrei – hanno condizionato inevitabilmente gli studi [13].

* * *

[10] Per una discussione della teoria di Momigliano cfr. F. Sofia, *Su assimilazione e autocoscienza ebraica nell'Italia liberale*, in *Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita 1870-1945*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1993, pp. 32-47; M. Toscano, *Risorgimento ed ebrei: alcune riflessioni sulla "nazionalizzazione parallela"*, in M. Procaccia e M. Toscano (a cura di), *Risorgimento e minoranze religiose*, numero monografico della «Rassegna Mensile di Israel», LXIV, 1, 1998, pp. 59-86; S. Levis Sullam, *Arnaldo Momigliano e la «nazionalizzazione parallela»: autobiografia, religione, storia*, «Passato e Presente», 70, 2007, pp. 59-82.

[11] P. Bernardini, *The Jews in Nineteenth-Century Italy: Towards a Reappraisal*, «Journal of Modern Italian Studies», I, 2, 1996, p. 295 (traduzione mia). Cfr. anche Schwarz, *Ritrovare se stessi*, cit., pp. 173-178. Interessante il confronto con le riflessioni che Mario Toscano faceva dieci anni prima, nella sua presentazione della situazione degli studi. L'autore lamentava «il modesto panorama della ricerca sulla storia degli ebrei nell'Italia contemporanea», e «la dicotomia esistente tra il dibattito giornalistico su questi temi e la debolezza di conoscenze sulla realtà storica della loro [degli ebrei] formazione come cittadini di questo paese, sui modi della loro integrazione nazionale, sugli aspetti della acculturazione [...], sui limiti dell'assimilazione, sul ruolo svolto nella costruzione dello Stato nazionale». Cfr. M. Toscano, *Gli ebrei in Italia dall'emancipazione alle persecuzioni*, «Storia contemporanea», XVII, 5, 1986, p. 905.

[12] Cfr. D. Bidussa, *Razzismo e antisemitismo in Italia. Ontologia e fenomenologia del "bravo italiano"*, «Rassegna Mensile di Israel», LIX, 3, 1992, pp. 1-36; Id., *Il mito del bravo italiano*, Milano, Il Saggiatore, 1994; Schwarz, *Ritrovare se stessi*, cit.

[13] Di taglio nettamente agiografico i lavori di S. Foà, *Gli ebrei nel Risorgimento*, Assisi-Roma, Carucci, 1978 [1922-1923] (Foà collaborò alla redazione de «La nostra bandiera», la rivista ebraica vicina al fascismo pubblicata dal 1934 al 1938; cfr. L. Ventura, *Il gruppo de «La nostra bandiera» di fronte all'antisemitismo fascista 1934-1938*, «Studi Storici», 41, 3, 2000, pp. 717-718); G. Bedarida, *Ebrei d'Italia*, Livorno, Tirrena, 1950; Id., *Gli ebrei e il Risorgimento italiano*, «Rassegna Mensile di Israel», XXVII, 7-8, 1961, pp. 299-309; G. Formiggini, *Stella d'Italia Stella di David. Gli ebrei dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano, Mursia, 1970. Significativo l'intervento sulla questione di Eugenio Artom, scritto negli anni Quaranta e pubblicato postumo, in cui l'autore accoglie la teoria della nazionalizzazione parallela ma sottolinea la necessità di analizzare più a fondo il processo attraverso il quale gli ebrei sono diventati italiani, e il contributo spe-

Il termine "emancipazione", utilizzato dalla fine del '700 per indicare la fine delle discriminazioni nei confronti di una minoranza, in genere una minoranza religiosa, rimanda a vari aspetti dell'esperienza ebraica ottocentesca. Nonostante l'indubbia importanza della parificazione giuridica, evento facilmente databile, il concetto di emancipazione ha un significato molto più ampio, che si estende in particolare alla sfera sociale e culturale, campi in cui non è possibile individuare una periodizzazione precisa, ed nei quali i mutamenti procedono in modo graduale e su tempi molto lunghi. In alcuni contesti l'emancipazione legale giunse quando i processi di integrazione erano, su altri piani, già molto avanzati. Adottando un'ottica di lunga durata, che parta da un periodo anteriore agli sconvolgimenti politici e sociali ottocenteschi, si osserva che anche per quanto riguarda l'emancipazione giuridica il quadro è più variegato di quanto possa apparire ad una prima occhiata, a patto di mettere in discussione i nostri pregiudizi su cosa vogliano dire eguaglianza e libertà; termini che hanno assunto nel corso dei secoli significati molto diversi. Alcune comunità ebraiche, o alcuni ebrei con precise caratteristiche socio-professionali, godettero per secoli di uno *status* privilegiato, la cui evoluzione portò alla parificazione giuridica senza che il cambiamento fosse, in termini concreti, troppo evidente. Già da tempo questi casi sono stati studiati come particolari vie alla modernità. Si tratta degli *Hofjuden*, gli ebrei di corte dell'area tedesca, ma anche, come solo recentemente Lois Dubin e David Sorkin hanno cominciato a notare, dei *Port Jews*, ovvero ebrei, in maggioranza sefarditi, stanziati in città portuali di rilievo internazionale [14].

Questo tipo di analisi comporta la necessità di dedicare maggiore attenzione di quanto si sia fatto finora alle politiche degli stati preunitari, e anche al periodo compreso fra la Restaurazione del 1814 e l'ondata di rivoluzioni del 1848-49, da non considerare più come una semplice fase di transizione fra la prima e la seconda emancipazione, ma piuttosto come un importante momento di evoluzione interna alle comunità e di continua contrattazione con le autorità statali, in un delicato gioco di equilibrio fra il mantenimento di vecchi privilegi e l'aspirazione a forme più moderne di eguaglianza.

La storia dell'ebraismo italiano è fortemente differenziata al suo interno, data l'oggettiva frammentazione politica della penisola fino ad '800 inoltrato. Si tratta di una diversità sul piano normativo [15] e socio-economico, che comportava modelli

cifico della minoranza – «gli Italiani di razza ebraica» – a questo processo. Cfr. E. Artom, *Per una storia degli ebrei nel Risorgimento*, «Rassegna Storica Toscana», 1978, pp. 137-144.

[14] Cfr. D. Sorkin, *The Port Jew: Notes Toward a Social Type*, «Journal of Jewish Studies», L, 1, 1999, pp. 87-97; L. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford, Stanford University Press, 1999; D. Cesarani (a cura di), *Port Jews. Jewish Communities in Cosmopolitan Maritime Trading Centres, 1550-1950*, London-Portland (OR), Frank Cass, 2002. Su Trieste v. anche T. Catalan, *La comunità ebraica di Trieste (1781-1914). Politica, società, cultura*, Trieste, LINT, 2000.

[15] Ricordo che per la realizzazione di un'unificazione legislativa in materia di organizzazione delle comunità ebraiche italiane bisognerà aspettare l'intervento accentratore del fascismo, con il R. decreto 10 ottobre 1930, n. 1731, riportato per intero in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Nuova edizione ampliata, Torino, Einaudi, 1993, pp. 491-502 [1ª ed. 1961]. Per una discussione sul significato e le possibili interpretazioni della legge del 1930 cfr. A. Cavaglion, *r.d. 1731*, in Id., *Ebrei senza saperlo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli 2002, pp. 103-110; M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 68-87; A. Calò, *La genesi della legge del 1930*, «Rassegna Mensile di Israel», 3, 1985, pp. 334 sgg.; G. Fubini, *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano*, presentazione di A. C. Jemolo, Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 51 sgg. Per un'analisi della situazione normativa precedente cfr. T. Catalan, *L'or-*

di organizzazione comunitaria, modalità di interazione con la società circostante e con le autorità statali, nonché livelli di acculturazione estremamente diversificati. Rappresentazione e auto-rappresentazione del gruppo ebraico erano necessariamente influenzate da tutti questi fattori, tanto che si può quasi parlare della presenza di una pluralità di ebraismi, anche in considerazione del fatto che gli ebrei non hanno, neanche sul piano strettamente religioso, un'autorità di riferimento unitaria e univoca. Lo ha sottolineato bene David Bidussa, ricordando la necessità di considerare le «esperienze storiche determinate» e «la struttura societaria e ambientale in cui pesano le diverse tradizioni locali».

> Non è solo la geografia dell'ebraismo italiano ad alludere all'esistenza di ebraismi diversi. A questa specificità concorre anche la storia italiana, almeno fino a un secolo fa ancora storia di antichi stati italiani, un aspetto che spesso viene ridotto alla sola storia della non simultanea abolizione dei ghetti, ma che invece implica modelli distinti di acculturazione, forme diverse di professionalizzazione, circuiti distinti di sociabilità, moduli culturali specifici di politicizzazione e gradi diversi di nazionalizzazione [16].

Nel campo della storia delle singole comunità ebraiche fra la rivoluzione francese e la fine dell'800, una serie di studi recenti ha fatto compiere notevoli progressi, anche se si tratta di lavori difficilmente comparabili dato che presentano periodizzazioni, fonti e obiettivi molto diversificati. Questa varietà di approcci deriva senz'altro dalla formazione e dagli interessi dei singoli autori, ma spesso è dovuta anche alle caratteristiche peculiari della storia delle differenti comunità. In questo senso, una rapida panoramica degli studi ripropone la frammentazione degli stati preunitari [17]. La dispersione dei fondi archivistici, in genere conservati nelle sedi delle stesse comunità ebraiche, in strutture assolutamente non adeguate, e la mancanza di un censimento delle risorse disponibili, complicano notevolmente il lavoro degli studiosi.

Poco o nulla si sa dei poveri o nullatenenti delle comunità ebraiche, delle loro idee sull'emancipazione e sull'identità ebraica, del loro grado di integrazione nella società e nell'universo culturale dell'Italia del tempo. Si tratta di una lacuna difficilmente colmabile a causa della scarsità delle fonti disponibili, ma qualcosa può

ganizzazione delle comunità ebraiche italiane dall'Unità alla prima guerra mondiale, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, 2. *Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1245-1290.

[16] D. Bidussa, *La nostalgia del futuro*, prefazione a En. Sereni, Em. Sereni, *Politica e utopia. Lettere 1926-1943*, a cura di D. Bidussa e M. G. Meriggi, Milano, La Nuova Italia, 2000, pp. XXXI-XXXII. Cfr. anche G. Luzzatto Voghera, *Percorsi dell'emancipazione ebraica in Italia*, in *Per Elia Benamozegh*, a cura di A. Guetta, Milano, Thálassa De Paz, 2001, pp. 29-42.

[17] Ricordo quelli a mio parere più importanti. Su Trieste: Catalan, *La comunità ebraica di Trieste*, cit. e Dubin, *The Port Jews*, cit. Su Mantova: P. Bernardini, *La sfida dell'uguaglianza. Gli ebrei a Mantova nell'età della rivoluzione francese*, Roma, Bulzoni, 1996. Su Roma: S. Caviglia, *L'identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e nazione 1870-1938*, Roma, Laterza, 1996. Su Torino: L. Allegra, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Torino, Zamorani, 1996; C. Foà, *Gli ebrei e i matrimoni misti. L'esogamia nella comunità torinese (1866-1898)*, Torino, Zamorani, 2001; B. Maida, *Dal ghetto alla città. Gli ebrei torinesi nel secondo Ottocento*, Torino, Zamorani, 2001. Su Milano: G. Maifreda, *Gli ebrei e l'economia milanese. L'Ottocento*, Milano, Franco Angeli, 2000. Su Acqui: M. F. Dolermo, *La costruzione dell'odio: ebrei, contadini e diocesi di Acqui dall'istituzione del ghetto del 1731 alle violenze del 1799 e del 1848*, Torino, Zamorani, 2005. Sul Veneto: M. Berengo, *Gli ebrei veneti nelle inchieste austriache della Restaurazione*, «Michael», 1, 1972, pp. 9-37; Id., *Gli ebrei nell'Italia asburgica nell'età della Restaurazione*, «Italia», nn. 1-2, 1987, pp. 62-103; Id., *Gli ebrei veneziani alla fine del settecento*, in *Italia Judaica*, vol. III, Roma, F.lli Palombi, 1989, pp. 9-30; S. Levis Sullam, *Una comunità immaginata. Gli ebrei a Venezia (1900-1938)*, Postfazione di A. Cavaglion, Milano, Unicopli, 2001. Su Livorno: M. Luzzati (a cura di), *Ebrei di Livorno tra due censimenti (1841-1938). Memoria familiare e identità*, Livorno, Belforte, 1990.

essere fatto partendo dagli archivi delle comunità – dove sono rimasti – e dalle attività delle opere pie di assistenza, il cui lavoro proseguì e in alcuni casi si intensificò nel corso dell'800. La storia dell'ebraismo italiano rimane comunque per ora una storia delle sue *élites*.

Per il momento, l'unico piano che sembra permettere confronti e valutazioni complessive della situazione della penisola, almeno fino all'Unità ma in fondo fino alla crisi di fine secolo, è quello delle elaborazioni culturali. Grande rilievo è stato dunque assegnato alle modalità di rappresentazione e di autorappresentazione della minoranza ebraica in relazione al problema dell'emancipazione giuridica, che fu al centro di un dibattito molto interessante ancorché ridotto e più circoscritto nel tempo rispetto alle analoghe esperienze francesi o tedesche. Al centro di questo dibattito stava il concetto di rigenerazione, che si presta a varie interpretazioni e si lega alle prospettive di integrazione e assimilazione. Nella terminologia degli storici dell'ebraismo queste due espressioni hanno assunto nel tempo significati molto diversi, che spesso hanno implicato un giudizio di valore: mentre "integrazione" rimanda al processo di inserimento degli ebrei nella vita politica e sociale, in un proficuo e reciproco scambio con la società circostante – si potrebbe dire, riprendendo l'espressione usata da David Sorkin, che rimandi alla costruzione più o meno consapevole di una subcultura [18] – quando si parla di "assimilazione" si intende un'esasperazione dell'integrazione, ovvero un graduale appiattimento della minoranza ebraica sulla cultura, i valori e i modelli della maggioranza, in un crescendo che trova il suo culmine ideale nella conversione ed in una sorta di auto-annullamento. Questi giudizi trovano il loro fondamento nelle discussioni che animarono l'ebraismo europeo dalla fine del '700 in poi, e sono stati a lungo alla base di una scuola storica "militante", di cui Simon Dubnow viene considerato il fondatore. Essa rimproverava agli ebrei di avere colpevolmente abbandonato o contaminato la propria ebraicità cedendo alle lusinghe dell'emancipazione, e si schierava piuttosto su posizioni "nazionalistico-sioniste"[19]. Nonostante questa tendenza sia stata certamente superata dalle ricerche attuali non è raro trovare, ancora oggi, tracce perlopiù implicite di giudizi di questo genere [20].

Alla base del discorso sulla rigenerazione ci sono gli scritti di John Toland, *Ragioni per naturalizzare gli ebrei in Gran Bretagna e in Irlanda* (1714), ma soprattutto dell'ufficiale prussiano Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), e dell'abate francese Henri Grégoire, *Essay sur la*

[18] Sorkin definisce una subcultura come «a minority group use of the majority culture that has two aspects. First, while it is largely composed of elements of the majority culture, it is nevertheless distinct and functions as a self-contained system of ideas and symbols. [...] Second, the minority group gains social cohesion from its use of the majority culture» (*The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 5-6). L'adattamento di questa categoria alla realtà italiana non è affatto scontato; per un primo tentativo di discussione cfr. Levis Sullam, *Una comunità immaginata*, cit., pp. 12-17.

[19] Per un'efficace ricostruzione di queste tendenze cfr. J. Frankel, *Assimilation and the Jews in nineteenth-century Europe: towards a new historiography?*, in *Assimilation and community*, cit., pp. 1-37.

[20] Ne è un esempio il lavoro di Caviglia (*L'identità salvata*, cit.), in cui l'autore inserisce giudizi negativi, a dire il vero molto espliciti, sulla tendenza assimilazionista dei dirigenti ebrei, che sarebbero stati colpevoli di aver tradito la propria identità per un obiettivo, l'emancipazione, che le leggi razziali del 1938 hanno poi dimostrato effimero. Queste considerazioni finiscono per prendere il sopravvento sulla presentazione delle fonti e sull'analisi della realtà locale, come ha notato giustamente Ilaria Porciani nella sua recensione fortemente critica in «Passato e Presente», XIX, 53, 2001, pp. 201-204.

régéneration physique, morale et politique des Juifs (1788) [21]. La *Verbesserung*, la *régéneration* investono diversi piani dell'agire umano, ma sono intese soprattutto in senso sociale: l'obiettivo è distogliere gli ebrei dalle loro tradizionali attività, legate al commercio, alla finanza, e comunque alla manipolazione di denaro, per avvicinarli alla terra, all'agricoltura, all'artigianato, alla proprietà fondiaria. Secondo questa concezione, tale mutamento socio-professionale avrebbe avuto fortissime implicazioni sul piano etico e politico, essendo il lavoro manuale, il possesso terriero e il contatto con gli elementi naturali considerati portatori di moralizzazione; sarebbe dunque venuto a cadere il pregiudizio dell'ebreo corrotto, legato solo al denaro, senza radici nella sua terra di residenza. Per quanto riguarda il dibattito italiano, sono stati fondamentali gli scritti di Andrew Canepa e soprattutto il libro di Gadi Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)* (Franco Angeli, Milano 1998) [22], in cui sono analizzati «gli scritti con cui alcuni settori ben distinti della società italiana dettarono agli ebrei le condizioni per un loro accesso definitivo al godimento dei diritti civili» [23]. Una tesi forte, espressa in maniera netta dal titolo del volume, che ha suscitato anche molte perplessità ma che ha sicuramente contribuito a mettere in luce alcuni nodi problematici importanti.

A questo punto diventa vitale definire cosa si intende con il termine "rigenerazione", un compito purtroppo non semplice. Se è vero che all'origine aveva principalmente una connotazione sociale, molto spesso assunse un significato ben più esteso, che comprendeva la sfera morale sia pubblica che privata, ed investiva quindi direttamente il terreno dell'appartenenza religiosa. È utile anche ricordare che la retorica della rigenerazione non era affatto limitata all'emancipazione ebraica, ma veniva utilizzata riguardo ai soggetti più svariati: si parlava, a seconda dei contesti, di rigenerazione della nazione, della cristianità, del popolo [24]. L'800 fu un secolo percorso da fremiti religiosi – dal lessico religioso è tratto anche il termine "rigenerazione" –, non necessariamente e non solo di natura confessionale: la condivisione del quadro di valori su cui si riteneva fosse fondata la convivenza civile era ritenuta essenziale, e certamente, nel caso italiano, la maggior parte di questi valori aveva una chiara matrice cristiana. L'igno-

[21] Cfr. J. Toland, *Ragioni per naturalizzare gli ebrei in Gran Bretagna e Irlanda (1714)*, a cura di P. Bernardini, Firenze, La Giuntina,1998; P. Bernardini, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo "Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" di C.W. Dohm (1781)*, Firenze, La Giuntina, 1992; M. G. Meriggi, *L'emancipazione degli ebrei nella Rivoluzione francese*, saggio introduttivo a H. Grégoire, *La rigenerazione degli ebrei*, Roma, Editori Riuniti, 2000, pp. 9-55.

[22] Di A. Canepa, v. in particolare *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione. Premesse e analisi*, «Rassegna Mensile di Israel», XLIII, 9, 1977, pp. 419-436; Id., *Considerazioni sulla seconda emancipazione e le sue conseguenze*, «Rassegna Mensile di Israel», XLVII, 1-2-3, 1981, pp. 45-89; Id., *Emancipation and Jewish Response in Mid-Nineteenth-Century Italy*, «European History Quarterly», 16, 1986, pp. 403-439. Su questi temi ci sono poi i numerosi articoli di Bruno Di Porto, che sono talvolta preziosi per le informazioni che contengono, ma non offrono alcuna indicazione utile da un punto di vista interpretativo. Mi limito a segnalare Id., *Approdo al crogiuolo risorgimentale*, «Rassegna Mensile di Israel», 50, 1984, pp. 803-936. Per completezza va ricordato F. Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento fra interdizioni ed emancipazione*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, 2., cit., pp. 1133-1167. Interessante il lavoro comparativo di U. Wyrwa, *Juden in der Toskana und in Preussen im Vergleich: Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg*, Tubingen, Mohr Siebeck, 2003.

[23] Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza*, cit., p. 8.

[24] E. Leso, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796-1799*, Venezia, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, 1991, pp. 153-154.

ranza nei confronti dell'ebraismo e delle sue prescrizioni in tema di morale pubblica e privata lasciava ampio spazio alla sopravvivenza di pregiudizi e diffidenze, talvolta alimentati dagli stessi ebrei. In questo quadro, le richieste di rigenerazione finivano spesso per confluire in esortazioni alla conversione, dunque ad una sorta di annullamento della differenza ebraica [25].

Nella prima metà dell'800, l'alterità degli ebrei era percepita soprattutto su un piano sociale e religioso, anche se molti scritti dell'epoca erano ambigui nell'uso dei termini "nazione" e "popolo". Talora quest'uso era funzionale ad una rappresentazione positiva del popolo ebraico e della sua sopravvivenza nei secoli, che diventava metafora e prefigurazione del risorgimento della nazione italiana, come ha osservato Francesca Sofia [26]. Suscitava però una certa diffidenza la possibilità che gli ebrei coltivassero una doppia appartenenza, dato che l'ebraismo non è facilmente circoscrivibile alla sola sfera religiosa. Questo punto emerge in concomitanza con l'affermarsi delle ideologie nazionali e del nuovo concetto di cittadinanza, che prescrivevano fedeltà assoluta alle istituzioni e allo Stato nazionale, mentre non sarebbe stato concepibile nella società tipica di *ancien régime*, in cui l'individuo era legato a più corpi intermedi rappresentativi [27]. Per ricollegare queste prime notazioni sulla doppia appartenenza alle ben più gravi accuse di doppia nazionalità che caratterizzeranno le campagne antisemite del '900, occorrerebbe un lavoro su un arco cronologico lungo, che analizzasse gli slittamenti semantici del lessico utilizzato, in relazione ai mutamenti politico-ideologici che segnarono l'Europa dalla fine dell'800 in poi [28].

La teoria della rigenerazione fu assorbita profondamente dalle *élites* dirigenti delle comunità ebraiche, che avevano in larga parte introiettato il giudizio negativo sulle attività economiche tradizionalmente legate alla manipolazione di denaro, e che miravano a salvaguardare l'immagine dell'ebreo nella società, sia per ragioni di interesse economico, sia per non ostacolare il loro inserimento sociale. Questi dirigenti reinterpretarono il concetto di rigenerazione applicandolo in primo luogo alle classi povere delle comunità, e si fecero carico della sua realizzazione attraverso vari strumenti, quali l'assistenza ai bisognosi, la riforma delle scuole, i tentativi di modernizzare gli statuti interni. Le diverse interpretazioni della teoria della rigenerazione in ambito ebraico e le loro realizzazioni concrete restano comunque in larga parte da indagare, così come la sempre maggiore attrattiva esercitata sugli ebrei – soprattutto sulle giovani generazioni – dalle professioni liberali [29].

La partecipazione diretta degli ebrei al dibattito che si svolgeva sulla stampa periodica fu molto ridotta; divenne più cospicua dopo l'Unità, ma i temi erano

[25] Cfr. anche B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Roma-Bari, Laterza, 1977 [ed. or. 1928], p. 88.

[26] Cfr. F. Sofia, *Ebrei e Risorgimento: appunti per una ricerca*, in *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni 1798-1848*, a cura di G. P. Romagnani, Torino, Claudiana, 2001, pp. 349-367.

[27] Cfr. per alcune osservazioni G. Todeschini, *Fra stereotipi del tradimento e cristianizzazione incompiuta: appunti sull'identità degli ebrei d'Italia*, «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», VI, 2003, pp. 9-20.

[28] Cfr. Ferrara degli Uberti, *Rappresentare se stessi*, cit.

[29] A questo proposito sono molto espliciti alcuni riferimenti in T. Catalan, *La "primavera degli ebrei". Speranze e delusioni di Ebrei italiani del Litorale e del Lombardo Veneto nel 1848-1849*, «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», VI, 2003, pp. 35-66. In particolare v. l' affermazione di Angelo Cavalieri: «i nostri vecchi non erano corrivi a credere i loro figliuoli atti a far onore a un titolo accademico [...] e vivendo della vita di Trieste, ch'era tutta, e sarà sempre, in grandissima parte, ne' suoi traffici, [...] ripugnavano al sottrar loro forze giovanili» (cit. p. 44).

cambiati, come anche la sede privilegiata delle discussioni. Il dibattito sull'emancipazione trovò il suo culmine nel biennio 1847-48, e un primo sbocco nelle costituzioni concesse dai sovrani italiani. Va dunque inserito in un contesto in cui la dimensione della lotta politica e della partecipazione assunse un ruolo determinante. Fino a tempi molto recenti l'adesione degli ebrei alle lotte risorgimentali, ed in particolare alle battaglie quarantottesche, era stata sostanzialmente data per scontata. Gli studi su alcune comunità ebraiche importanti hanno evidenziato un panorama molto più sfaccettato, in cui le posizioni degli ebrei non furono unanimi, ma si differenziarono a seconda dell'area geografica, della classe sociale di appartenenza, del grado di cultura, e dell'età. Quest'elemento generazionale fu molto rilevante, e creò in alcuni casi vere e proprie spaccature interne in seno agli organismi comunitari e alle famiglie [30].

Il passaggio da una fedeltà di tipo localistico – molto forte nelle comunità ebraiche (penso agli esempi di Trieste, Livorno o Mantova) ancora alla metà del secolo soprattutto nelle generazioni più mature – ad un ideale nazionale italiano fu poi accelerato dal fallimento delle rivoluzioni del 1848 e dalla repressione attuata dai sovrani. Il Piemonte, unico ad aver mantenuto lo Statuto – e con esso l'emancipazione – e unico possibile candidato come guida militare, attirò da allora in avanti gli sguardi e le speranze di tutti, mentre l'ipotesi di un'unificazione della penisola sembrava sempre di più l'unica strada conciliabile con un'evoluzione liberale.

Quanto all'analisi socio-economica nella storia delle minoranze, ed in particolare delle comunità ebraiche ottocentesche, si può infine rilevare con favore una crescente attenzione della storiografia italiana [31]. Questo tipo di indagini pone però problemi metodologici di notevole spessore e di difficile risoluzione. Dopo l'Unità, con il progredire del processo di integrazione, diventa sempre più difficile definire i termini dell'appartenenza ebraica: in molti casi si attenuano i legami con le istituzioni comunitarie, spesso già compromessi nel corso della prima metà del secolo, diventano più frequenti i matrimoni misti e le conversioni, ma soprattutto diventa legittimo e sempre più diffuso quell'«indifferentismo» religioso di cui i dirigenti comunitari e i rabbini si lamentavano da tempo. L'integrazione crescente e l'avanzare della secolarizzazione trasformavano l'essere ebreo in una faccenda privata, fatta principalmente di un legame affettivo con le tradizioni familiari, suscettibile di infinite declinazioni individuali e di molteplici interazioni con altre dimensioni iden-

[30] Cfr. CATALAN, *La "primavera degli ebrei"*, cit.; EAD., *Il Quarantotto fra Austria e Italia: le lettere alla famiglia di Giacomo Venezian*, in *«Dolce dono graditissimo». La lettera privata dal Settecento al Novecento*, a cura di M. L. BETRI e D. MALDINI CHIARITO, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 254-270.

[31] Cfr. ALLEGRA, *Identità in bilico*, cit. Lo studio più recente è quello di B. ARMANI, *Il confine invisibile. L'élite ebraica di Firenze 1840-1914*, Milano, Franco Angeli, 2006; cfr. anche EAD., *Il danno e la fortuna di essere ebrei: commerci, famiglie e vincoli di gruppo nella Firenze dell'Ottocento*, «Quaderni Storici», 114, 3/2003, pp. 653-696. Per quanto riguarda la sfera economica bisogna ricordare F. LEVI, *Gli ebrei nella vita economica italiana dell'Ottocento*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, cit., pp. 1169-1210; R. GARRUCCIO, *Il comportamento economico delle minoranze in prospettiva storica: un'introduzione metodologica*, «Archivi e Imprese», VIII, 16, 1997, pp. 231-244; MAIFREDA, *Gli ebrei e l'economia milanese*, cit. Le più recenti rassegne storiografiche sono BERNARDINI, *The Jews in nineteenth-century Italy*, cit.; C. FERRARA DEGLI UBERTI, *La difficile nazionalizzazione degli ebrei italiani*, «Storica», IX, 25-26, 2003, pp. 209-236; G. SCHWARZ, *A proposito di una vivace stagione storiografica: letture dell'emancipazione ebraica negli ultimi vent'anni*, «Memoria e Ricerca», 19, 2005, pp. 159-174.

titarie [32]. Era sempre meno un problema collettivo. Ma lo studioso che voglia condurre un'analisi di storia sociale od economica, o un'indagine demografica deve poter stilare un elenco di nomi e di decidere chi considerare ebreo. La logica del cognome, anche se spesso è l'unica concretamente perseguibile, si rivela assolutamente inadeguata, sia perché esistono diversi cognomi che non hanno una precisa connotazione, ma sono frequenti sia fra ebrei che fra non ebrei, sia per le sue ovvie implicazioni discriminatorie. Si tratta infatti di un criterio che seleziona su basi di tipo razziale, poiché non permette di considerare altre variabili oltre alla discendenza biologica. Per chi lavora su questi temi oggi, e sa come questi strumenti di classificazione sono stati usati e quali scopi hanno servito, è difficile accontentarsi [33].

Nella sua ricerca sui matrimoni misti a Torino nella seconda metà dell'800, Chiara Foà ha seguito la logica del cognome, sulla base del noto repertorio di Schaerf (utilizzato fra gli anni '30 e '40 del '900 per scopi persecutori), adottando alcuni correttivi che non appaiono però soddisfacenti [34]. Germano Maifreda, che ha lavorato sulle *élites* ebraiche milanesi emergenti nel corso dell'800 studiandone i comportamenti economici, si è richiamato a Werner Mosse e ai dibattiti in corso da tempo fra storici e sociologi, soprattutto di lingua inglese, sui modi in cui lo *status* di minoranza può influenzare le scelte in campo economico [35]. Da Mosse l'autore riprende la categoria di "gruppo etnico", che permetterebbe di superare il problema dell'appartenenza religiosa dando una definizione larga ed elastica dell'ebraicità, intesa come legata in primo luogo alla persistenza di *network* relazionali, anche in caso di profonda secolarizzazione o addirittura di conversione [36]. Consapevole della spinosità del tema è Barbara Armani, che nell'introduzione al suo studio sulle *élites* ebraiche fiorentine nell'Italia liberale ha discusso – facendola in parte propria – la categoria di "gruppo etnico", ma nel corso della sua ricerca ha mostrato che è possibile non limitarsi ai cognomi e cercare nelle fonti il maggior numero possibile di riscontri per selezionare individui e famiglie ascrivibili ad un nucleo ebraico [37].

Per quanto riguarda la dimensione familiare, la sua evoluzione in relazione ai mutamenti sociali e il suo ruolo nella ridefinizione delle identità individuali e col-

[32] Cfr. I. Pavan, *«Ebrei» in affari tra realtà e pregiudizio. Paradigmi storiografici e percorsi di ricerca dall'Unità alle leggi razziali*, «Quaderni Storici», 114, 3/2003, pp. 777-821.

[33] Cfr. Ferrara degli Uberti, *La difficile nazionalizzazione*, cit., pp. 229-232; B. Armani e G. Schwarz, *Premessa*, in «Quaderni Storici», 114, 3/2003, pp. 621-651.

[34] Il repertorio di cognomi è di S. Schaerf, *I cognomi degli ebrei d'Italia*, Firenze, Israel, 1925. In particolare, Foà ha preso in considerazione i cognomi delle madri degli sposi – secondo il diritto ebraico, è ebreo chi nasce da madre ebrea –, «ritenendo che per la generazione dei genitori, nati in gran parte prima dell'emancipazione, fosse possibile ipotizzare una buona corrispondenza fra il cognome appunto e l'appartenenza ebraica» (*Gli ebrei e i matrimoni misti*, cit., p. 110). Meno cauto è Bruno Maida, il quale si limita a dire nell'introduzione che i rischi del procedimento sono inferiori ai benefici che se ne possono trarre. Cfr. Maida, *Dal ghetto alla città*, cit., pp. 21-22.

[35] V. Maifreda, *Gli ebrei e l'economia milanese*, cit., pp. 10-35.

[36] Di W. E. Mosse, che a sua volta si richiama, pur discutendole, alle tesi di Werner Sombart (*Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Lipsia, Duncker & Humblot, 1911), v. *Gli ebrei e l'economia tedesca. Storia di un'élite economica*, Bologna, Il Mulino, 1990; Id., *The German-Jewish Economic Élite, 1820-1935. A Socio-cultural Profile*, Oxford, Clarendon Press, 1989. In questo secondo lavoro, mai tradotto in italiano, l'autore rivede parzialmente il suo modello teorico, dando maggiore spazio alle variabili culturali. Sulla riflessione di Sombart cfr. G. Todeschini, *Una polemica dimenticata: Sombart e «Die Juden und das Wirtschaftsleben» nella discussione storiografica (1911-1920)*, «Società e Storia», 1, 1987, pp. 141-160. V. anche anche R. Garruccio, *Minoranze in affari. La formazione di un banchiere: Otto Joel*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

[37] Cfr. Armani, *Il confine invisibile*, cit. (per la riflessione sul "gruppo etnico", pp. 19-48).

lettive, si tratta senza dubbio uno dei punti nodali da cui partire. La famiglia restava in molti casi l'unico luogo di collegamento con una qualche forma di ebraicità, e questo divenne sempre più vero con il trascorrere del tempo. Lo ha detto molto bene Vittorio Foa, esempio di ebreo assimilato, o meglio di cittadino italiano di origine ebraica, figlio dell'emancipazione, come lui stesso si definisce:

Nato in una famiglia ebraica e nipote di un rabbino avrei dovuto, almeno nella mia infanzia e nella mia giovinezza, essere immerso in un'atmosfera religiosa. Le cose non sono andate così, almeno come le ricordo. Vi era in casa una religiosità ebraica ma era tutta di carattere famigliare, era una ritualità che non supponeva una fede individuale, ma solo un profondo sentimento di unità della famiglia [38].

Nell'800, d'altronde, la famiglia non fu importante solo all'interno del mondo ebraico, più o meno assimilato. Si trovava piuttosto al centro di un enorme cambiamento socio-culturale collegato all'affermazione e all'espansione della società borghese, e che investiva la concezione dell'infanzia, il rapporto fra i coniugi, le dimensioni del nucleo familiare, la gestione dei circuiti di sociabilità. Quanto al ruolo delle donne ebree all'interno della famiglia e nel processo di integrazione, resta un punto di riferimento il lavoro di Marion Kaplan sulle donne della borghesia ebraica tedesca nella Germania del Secondo Reich, in cui emerge con chiarezza da un lato la ferrea divisione dei ruoli secondo una classica struttura di genere, conformemente alla tradizione ebraica ma anche alla corrente morale borghese, e dall'altro l'importanza "pubblica" della dimensione privata, gestita appunto dalle padrone di casa. Le donne risultano detenere un ruolo fondamentale sia nella trasmissione della tradizione ebraica ai figli, sia nel processo di ascesa sociale e di integrazione dell'intera famiglia [39].

Volendo infine tratteggiare il panorama degli studi sulla riflessione religiosa ebraica e l'ebraistica nel corso dell'800, ci troviamo di fronte quasi ad un deserto storiografico, per motivi molteplici fra cui non si può escludere un certo imbarazzo da parte degli studiosi nell'affrontare temi religiosi, particolarmente delicati. All'ebraistica ottocentesca ha dedicato di recente una bella ricerca Cristiana Facchini, attraverso una biografia intellettuale di David Castelli (1836-1901), livornese poi spostatosi a Pisa e infine a Firenze [40]. Castelli fu soprattutto un mediatore fra la cultura e la tradizione ebraica e la cultura italiana. In questo senso fu davvero un «intellettuale ebreo di confine», il cui obiettivo fu tradurre il patrimonio culturale e religioso ebraico «nelle categorie scientifiche ed egemo-

[38] V. Foa, *Il cavallo e la torre. Riflessioni su una vita*, Torino, Einaudi, 1991, p. 5.

[39] M. A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York, Oxford University Press, 1991. Alcuni rilievi interessanti, che vanno nella stessa direzione, in W. E. Mosse, *Problems and Limits of Assimilation: Hermann and Paul Wallich, 1833-1938*, «Leo Baeck Institute Year Book», xxxiii, 1988, pp. 43-65, e in Id., *Terms of Successful Integration: The Tietz Family, 1858-1923*, «Leo Baeck Institute Year Book», xxxiv, 1989, pp. 131-161. Più in generale cfr. P. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: the Roles and Representation of Women*, Seattle-London, University of Washington Press, 1997; J. Baskin (a cura di), *Jewish Women in Historical Perspective*, Second Edition, Detroit, Wayne State University Press, 1998; J. Frankel (a cura di), *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy*, «Studies in Contemporary Jewry», XVI, 2000, pp. 3-242. Sull'Italia cfr. M. Miniati, *Les «Emancipées». Les femmes juives italiennes aux XIXe et XXe siècles (1848-1924)*, Paris, Champion, 2003; C. Ferrara degli Uberti, *«Laboriose, educatrici e saggie». Sulla collaborazione femminile al «Vessillo Israelitico» all'alba del Novecento*, in corso di stampa negli atti del IX convegno internazionale *Italia Judaica: Donne ebree nella storia d'Italia* (Lucca 6-9 giugno 2005), a cura di C. Galasso e M. Luzzati, Firenze, La Giuntina, 2007.

[40] C. Facchini, *David Castelli. Ebraismo e scienze delle religioni tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana 2005.

ni dell'età del Positivismo»[41], far uscire la tradizione e la storia ebraica postbiblica dal campo della teologia per trovarle uno spazio nella storia, condizione necessaria per reclamare il suo diritto di cittadinanza nella narrazione nazionale italiana. Castelli si muoveva sul piano dell'ebraistica erudita. Restano completamente da studiare le riflessioni halakhiche dei rabbini ottocenteschi, che affrontano temi strettamente legati sia alla tradizione ebraica sia alle sfide dell'emancipazione, quali ad esempio lo *status* degli ebrei maschi non circoncisi[42], come resta molto da fare nell'analisi del mancato attecchimento nell'Italia ebraica delle istanze di riforma religiosa[43].

Per quanto riguarda il mio specifico percorso di ricerca, mentre i miei studi attuali si inseriscono nel filone di una riflessione sui linguaggi dell'integrazione nell'Italia liberale, senza trascurare per l'appunto il discorso religioso, il mio primo lavoro – che ora vede la luce in questo volume – era partito da un approccio più tradizionalmente istituzionale, applicato al caso livornese.

* * *

La scelta di studiare la comunità ebraica di Livorno nella prima metà dell'800 acquista, nel panorama storiografico appena ricordato, un significato preciso. In quel periodo si vanno definendo infatti le premesse dell'emancipazione, ed è lì che bisogna ricercare e saggiare la solidità delle basi su cui si fondò l'edificio dell'integrazione degli ebrei nella società italiana. Ho deciso di partire da un punto di vista interno alle istituzioni comunitarie, allo scopo di delineare un quadro quanto più possibile chiaro del comportamento delle *élites* dirigenti nei confronti dei cambiamenti del clima culturale e politico. Mi sembrava infatti interessante capire in che modo, e con quali mezzi, la comunità rielaborò la sua funzione e la sua immagine in rapporto alle mutate condizioni storiche. La comunità labronica è stata assai poco studiata per quanto riguarda il periodo ottocentesco, e questa considerazione mi ha convinto a pubblicare una ricerca nata in origine come tesi di laurea. L'unica vera novità sopraggiunta nel panorama storiografico su Livorno da quando discussi la tesi nel 2001 è stata la pubblicazione del libro di Ulrich Wyrwa, *Juden in der Toskana und in Preussen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr.* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2004), che affronta molti dei temi presenti nella mia ricerca proponendo un paragone fra la situazione toscana quella prussiana.

Nei primi due capitoli ho cercato di illustrare l'evoluzione delle istituzioni interne da un punto di vista normativo, e i temi che destavano maggiormente l'in-

[41] C. Facchini, *David Castelli*, cit., pp. 199 e 35.

[42] Cfr. per una prima riflessione C. Ferrara degli Uberti, *Brit milah: il patto ebraico. Fede, scienza e appartenenza nazionale*, in corso di stampa in *Ebrei e nazione. Comportamenti e rappresentazioni nell'età dell'emancipazione*, a cura di Ead., «Storia e problemi contemporanei» 2, 2007.

[43] Cfr. E. Artom, *Tentativi di riforma in Italia nel secolo scorso e analisi del fenomeno nel presente*, «Rassegna Mensile di Israel», XLII, 7-8, 1976, pp. 355-366; A. Cavaglion, *Qualche riflessione sulla "mancata Riforma"*, in M. Toscano (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano, FrancoAngeli, 1998, pp. 152-166; G. Luzzatto Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, «Rassegna Mensile di Israel», LIX, 1-2, 1993, pp. 47-70.

teresse dei governanti della comunità negli anni in cui si posero le premesse dell'emancipazione (1814-1847). I temi più discussi erano i regolamenti comunitari, l'istruzione e l'assistenza ai poveri, la pratica del culto. L'atteggiamento dei governanti su questi temi non fu sempre univoco. Il contrasto fra il desiderio di una maggiore eguaglianza e la volontà di conservare i privilegi – prevalentemente di natura commerciale – sanciti dalle patenti Livornine del 1591-1593 segnò per tutta la prima metà dell'800 le decisioni della comunità ebraica di Livorno. L'*élite* dirigente assunse atteggiamenti diversi a seconda della posta in gioco: nelle questioni religiose e assistenziali si cercava in genere di mantenere o di ristabilire il controllo centrale ed il ruolo rappresentativo ed organizzativo della comunità; nelle questioni che riguardavano invece il rapporto fra gli ebrei e le autorità granducali, le istituzioni comunitarie tendevano a tirarsi indietro dal compito di fungere mediatori fra lo Stato e i singoli. Sul tappeto c'erano naturalmente problemi di vario genere, fra cui ricordo la lotta più o meno esplicita per l'emancipazione; la volontà di alcune famiglie di mantenere il controllo sugli organi di governo interni (un controllo che era una loro prerogativa tradizionale); la paura – che cominciava a manifestarsi – dell'assimilazione come portatrice di un crescente distacco dalla religione e dalle tradizioni; considerazioni legate alla situazione economica della città e alle attività commerciali e finanziarie dell'*élite* ebraica.

Nei capitoli III, IV e V mi sono soffermata sull'atteggiamento di ebrei e non ebrei di fronte alla drastica accelerazione degli avvenimenti nel biennio 1847-48, cercando di mettere in luce i diversi modi di interpretare l'emancipazione ebraica e il suo ruolo nel più ampio movimento nazionale. La concessione dello Statuto toscano nel febbraio 1848 sancì infatti la piena parificazione giuridica degli ebrei, innescando una serie di reazioni anche all'interno delle istituzioni comunitarie, che venivano in gran parte svuotate della loro funzione. Un processo inverso si verificò al momento della sua abolizione, nel maggio 1852. Questa data rappresentò un importante punto di svolta nell'atteggiamento degli ebrei toscani – ed in particolare livornesi – nei confronti dell'autorità granducale. La sfiducia e la delusione che derivarono dall'abrogazione dello Statuto minò profondamente la tradizionale fedeltà alla dinastia regnante, e contribuì ad avvicinare le *élites* ebraiche al movimento di unificazione nazionale. A partire dagli anni '50, infatti, la causa dell'emancipazione si legò strettamente con un progetto politico di indipendenza e unità collegato alla monarchia sabauda. Emerge con forza, in questa dinamica, il nesso fra l'emancipazione ebraica e il più ampio processo di modernizzazione dello stato.

Quanto alle fonti, mi sono servita in primo luogo dei documenti conservati nell'Archivio della Comunità Ebraica di Livorno. Si tratta di materiale di estremo interesse, anche se, per l'800, non molto abbondante. La maggior parte del mio lavoro è consistito in uno spoglio accurato e completo di venti buste etichettate come "minute", che coprono gli anni 1810-1861 [44]. All'interno di queste buste è

[44] ACEL, *Concistoro*, f. 44, A-B,1810-1812; f. 45, C, 1812-1813; f. 46, D, 1813-1814.
ACEL, *Minute*, f. 114, 1815-1819; f. 115, 1820-1825; f. 116, 1826-1828; f. 117, 1829-1832; f. 118, 1833-1834; f. 119, 1834-1835; f. 120, 1836-1837; f. 121, 1838-1839; f. 122, 1840-1841; f. 123, 1842-1843; f. 124, 1844-1845; f. 125, 1845-1848; f. 126, 1849-1850; f. 127, 1851-1852; f. 128, 1853-1855; f. 129, 1856-1858; f. 130, miscellanea non rilegata 1859-1861. Segnalo che è attualmente in corso un lavoro di riordino dell'Archivio, di cui non conosco i criteri e che potrebbe portare ad una nuova organizzazione del materiale.

possibile trovare una documentazione molto eterogenea e confusa, che riguarda i più svariati aspetti della vita comunitaria. Vi incontriamo infatti i verbali del Congresso dei governanti, i bilanci e le indicazioni sulla gestione finanziaria della comunità, i certificati di morte, di matrimonio, di nascita, di divorzio, le comunicazioni delle autorità locali e del governo granducale, le minute delle lettere scritte dal cancelliere, e molto altro [45]. Particolarmente interessante è stata poi l'analisi di alcune buste suddivise secondo un criterio tematico, fra cui ricordo la serie dei *Rescritti* [46], che consta di cinque pezzi e contiene, come dice il suo nome, i rescritti granducali, la serie *Arruolamento militare* [47] e la busta intitolata *Documenti riguardanti la laurea in diritto civile. Emancipazione degli israeliti* (1839-1852) [48].

Questa documentazione è stata integrata con una ricerca mirata nei due Archivi di Stato di Livorno e Firenze. Per affrontare il problema dell'emancipazione in un'ottica più ampia, che non rimanesse legata esclusivamente ad un punto di vista interno al Congresso della comunità ebraica, mi sono servita di un materiale vario, costituito principalmente da opuscoli pubblicati all'epoca e dalla stampa periodica (che ricevette un notevole impulso grazie alle riforme del 1847). Per il reperimento di questo materiale sono state indispensabili le raccolte conservate presso la Biblioteca Labronica di Livorno, la Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea di Roma, la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, il Centro Bibliografico dell'UCEI (Unione delle Comunità Ebraiche Italiane), il Central Archive for the History of the Jewish People di Gerusalemme.

* * *

La ricerca presentata in questo volume, che si inserisce nell'ambito delle iniziative del Centro Interdipartimentale di Studi Ebraici (CISE) dell'Università di Pisa, è nata come tesi di laurea, discussa nel 2001 presso l'Università di Pisa sotto la direzione di Alberto Banti. Ringrazio il direttore del CISE Michele Luzzati per il sostegno che mi ha sempre offerto, e il prof. Cosimo Ceccuti che ha acconsentito ad accogliere questo mio lavoro nella collana della Fondazione Spadolini Nuova Antologia e del Centro di studi sulla civiltà toscana fra '800 e '900. Non posso inoltre dimenticare la disponibilità del dott. Gabriele Bedarida, che fra 2000 e 2001 mi ha accolto quotidianamente nell'Archivio della comunità ebraica di Livorno.

Il lavoro di revisione del testo originario è stato parzialmente finanziato dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Lucca, nell'ambito del progetto Minoranze e maggioranze nella Toscana contemporanea: il caso degli ebrei.

[45] Non veniva, usato, o forse non è stato conservato, un apposito copialettere. Sono rimasti infatti solo tre registri che portano questo nome, ma sono per la maggior parte intonsi, e contengono pochissime minute. Cfr. ACEL, *Copialettere*, f. 95, 1762-1808; f. 96, 1818-1824, 1836; f. 97, 1837-1847.

[46] ACEL, *Rescritti*, f. 18 (VIII), 1799-1806; f. 19 (IX), 1806-1808; f. 20 (X), 1814-1828; f. 21 (XI), 1829-1841; f. 22 (XII), 1842-1845. Nel corso dell'esposizione ho deciso di indicare queste buste secondo la vecchia numerazione, ovvero quella che ho qui segnalato fra parentesi e in numeri romani, e non secondo quella indicata nell'inventario. Il vecchio numero, infatti, consente un più facile reperimento, poiché è scritto a grandi caratteri sul dorso delle buste stesse.

[47] ACEL, *Arruolamento militare*, f. 136, 1825-1834; f. 137, 1835-1853.

[48] ACEL, *Carteggio*, f. 58 (fogli sciolti, non numerati).

I. LIVORNO: IL SUO PORTO, I SUOI EBREI

«Alla fine del Cinquecento, di fronte a tante porte che si andavano irremissibilmente sprangando in faccia agli ebrei e ad altre che rimanevano appena socchiuse, ve ne fu una che si aprì all'improvviso per mano dei Medici di Toscana. Era una porta che dava accesso a un punto circoscritto del loro territorio: a uno spiazzo ridente che era in completo contrasto non solo con il paesaggio in cui vivevano, più o meno afflitti, gli ebrei in tutta Italia, ma anche con quello del resto della Toscana, [...]» [1]. Con queste parole Attilio Milano presentava, nella sua ormai classica *Storia degli ebrei in Italia* all'interno del capitolo *L'età dell'oppressione (1600-1789)*, un breve *excursus* sulla comunità labronica, intitolato significativamente *L'oasi di Livorno* [2].

La storia della comunità ebraica di Livorno è immediatamente proiettata in una dimensione idilliaca, quasi mitica, fuori dal tempo, anzi in completo contrasto con il suo tempo. Questa immagine, che senz'altro non corrisponde in pieno alla realtà storica, nasconde però un fondo di verità: probabilmente somiglia molto a quello che gli ebrei levantini e i marrani in fuga dalle persecuzioni dovettero pensare quando ricevettero, a fine '500, il cordiale invito di Ferdinando I a stabilirsi in Toscana. Quella rappresentazione costituì il terreno su cui si fondarono, fino all'800, la costruzione dell'immagine della «Nazione ebrea» nel suo rapporto con la città e con il governo fiorentino, e la legittimazione della sua stessa esistenza.

La comunità ebraica di Livorno – a schiacciante maggioranza sefardita – condivide le sue origini con quelle del porto e della città stessa, e il suo sviluppo fu allo stesso tempo causa ed effetto delle crescenti fortune commerciali del porto. Livorno è infatti il frutto di un insediamento piuttosto recente, fortemente promosso da Cosimo I (1537-1574) e dai suoi successori, e fin dall'inizio il suo destino fu legato all'afflusso di stranieri, in special modo ebrei. L'atto di nascita ufficiale è costituito dalle Lettere Patenti che il Granduca Ferdinando I dei Medici emanò in due differenti versioni fra il 30 luglio del 1591 e il 10 giugno 1593 [3].

[1] A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992 (1ª ed. 1963), p. 322.

[2] MILANO, *Storia degli ebrei*, cit., pp. 322-328.

[3] Con un provvedimento del 23 ottobre 1595 furono invitati ufficialmente anche gli ebrei italiani e tedeschi (ashkenaziti), ma ormai l'egemonia sefardita sull'insediamento pisano-livornese era saldamente affermata, tanto da non tollerare intrusi.

Quest'ultima è passata alla storia con il nome di *Livornina*, ed è a questa che gli ebrei di Livorno continueranno a fare costante riferimento fino alla metà dell'800. Questo documento rappresentava la legittimazione della loro presenza nella città, la garanzia contro eventuali velleità reazionarie del governo, e la base sulla quale fondare nuove richieste. È dunque opportuno soffermarsi brevemente sul testo e sulla natura dei privilegi concessi. L'*incipit* era di per sé significativo [4].

A tutti voi Mercanti di qualsivoglia Nazione, Levantini, Ponentini, Spagnoli, Portoghesi, Greci, Tedeschi (e) Italiani, Ebrei, Turchi, Mori, Armeni, Persiani et altri ec. Salute.Significhiamo per queste nostre lettere patenti qualmente, essendo noi mossi da degno rispetto, e massime dal desiderio, che è in noi per beneficio pubblico di accrescere nell'occasioni l'animo a' Forestieri di venire a frequentare i loro traffichi et mercanzie nella nostra diletta Città di Pisa, e Porto, e Scala di Livorno con stare, e abitare con le vostre famiglie, o senza di esse, sperando che ne abbia risultare utile a tutta Italia, e massime a' poveri; Però per le sopradette, et altre cause, e ragioni ci siamo mossi a darvi, e concedervi, siccome Noi in virtù delle presenti vi diamo, e concediamo le grazie e privilegi, prerogative, immunità, et estensioni infrascritte[5].

Le lettere patenti avevano una durata di 25 anni, al termine dei quali dovevano essere automaticamente rinnovate (art. XXXVI).

Si riconosceva la «libera facoltà» di risiedere e commerciare, senza nessuna limitazione, «nella nostra Città di Pisa, e Terra di Livorno, et anco stare per negoziare altrove per tutto il nostro Ducal Dominio» (art. I) [6]. Si garantiva ai nuovi venuti la possibilità di ritornare ufficialmente all'ebraismo, al riparo dall'Inquisizione (art. III), e si proibiva il battesimo di bambini ebrei di età inferiore ai tredici anni (l'età della maggiorità religiosa) [7]. Anche il rispetto delle feste religiose e delle regole alimentari era tutelato (art. XXIV e XXVIII) [8].

Molto importante era la concessione del diritto di possedere beni immobili (art. XXIX) [9], che permise la formazione di una proprietà ebraica, fenomeno generalmente sconosciuto a causa delle norme che, quasi ovunque, proibivano agli ebrei proprio il possesso immobiliare [10]. Anche se sia a Pisa che a Livorno si svi-

[4] Il testo della Costituzione livornina è stato pubblicato come allegato all'opera di R. Toaff, *La Nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1799)*, Firenze, Olschki, 1990, pp. 419-435.

[5] Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., pp. 419-420.

[6] Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 420.

[7] Cfr. art. XXVI (Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 427).

[8] Art. XXIV: «Vogliamo ancora che i vostri giorni di Sabato, ed altri festivi Ebraici, oltre alli feriati della Città di Firenze siano inutili, e feriati, né si possa in tali giorni agitare, piatire, né in prò, né in contra di voi, o di altri ammettendoli ex nunc, e dichiarandoli feriati, et inutili» (Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 426). Cfr. anche l'art. XX (p. 425) sul diritto di costruire una Sinagoga, e l'art. XXXVII (p. 430) sul diritto di avere un proprio cimitero.

[9] «Concediamovi tutti i privilegi, facoltà, e grazie, che godono i nostri Mercanti, Cittadini Fiorentini, e Pisani Cristiani, cioè nel fare tutte le sorte di Arte, e Mercanzie d'ogni sorte, e che nessuno di voi, e di vostra Famiglia non siano tenuti a portare alcun segno differente dalli predetti nostri Cristiani, e che possiate ancora comprare beni stabili» (Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 427).

[10] Può essere interessante qualche dato, riportato da L. Frattarelli Fischer, che dà un'idea della situazione nel 1745: «[...] i privati ebrei detengono oramai una buona porzione delle case della città (211 edifici sul totale di 1108 case di abitazione, di cui 843 appartengono a privati: una proporzione che grosso modo corrisponde a quella fra abitanti ebrei e abitanti cristiani). [...] I proprietari ebrei sono 123. Ampia la presenza di coloro che possiedono una casa intera, da suolo a tetto. Se si escludono alcuni immobili divisi all'interno della stessa famiglia, i piccolissimi possessori sono pochi (e fra questi alcune donne vedove) [...]. Ciò lascia supporre che il possesso della casa segnasse uno spartiacque sociale molto più netto nella comunità ebraica di quanto non fosse generalmente per gli altri proprietari [...]» (*Proprietà e insediamento ebraici a Livorno dalla fine del Cinquecento alla seconda metà del Settecento*, «Quaderni storici», 54, 1983, pp. 887-888).

luppò un quartiere ebraico dai confini piuttosto netti (a Pisa attorno a via Palestro, a Livorno dietro il Duomo), queste città non conosceranno mai l'istituzione del ghetto. Gli ebrei potevano acquistare, prendere a livello o affittare immobili in qualunque zona.

Per quanto riguarda il commercio, venivano riconosciute agli ebrei alcune condizioni di favore, quali la sosta gratuita delle loro merci nei magazzini della dogana per due anni invece di uno (art. VII), e l'esenzione da «ogni aggravio di matricole, catasti, balzelli, teste, imposizioni, e simili, reali, e personali tanto imposte, quanto da imporsi per noi, e nostri successori», eccetto il pagamento della dogana sulle merci secondo le tariffe correnti (art. V) [11], nonché il permesso di navigare ovunque «sotto nome vostro, e sotto nome di Cristiano o altri, che a voi piacerà» (art. VI) [12]. Inoltre chi avesse commesso un delitto o contratto un debito prima del suo arrivo nel Granducato avrebbe ricevuto un salvacondotto, a garanzia della protezione da qualsiasi accusa o condanna (artt. II e IV). Gli unici divieti espressamente imposti ai privilegiati riguardavano l'usura (art. III), la compravendita di stracci e mercanzie da venditore ambulante – la «stracceria» (art. XXXI) diffusissima, ad esempio, fra gli ebrei romani – i rapporti sessuali con non ebrei (art. XI) e il proselitismo (art. XX).

La «Nazione ebrea» godeva di una sostanziale autonomia legislativa, e poteva regolarsi secondo le norme del diritto ebraico. I capi della comunità – i Massari – avevano il diritto di operare una selezione fra quanti richiedevano di essere ammessi a godere dei privilegi, attraverso la ballottazione (votazione segreta) (artt. XXXI e XXXV). I nuovi membri, appena ballottati, venivano riconosciuti come sudditi toscani; la ballottazione aveva quindi gli stessi effetti della naturalizzazione. È però importante sottolineare che la ballottazione aveva validità solo se i beneficiari prendevano residenza stabile con le loro famiglie nella comunità, altrimenti decadeva automaticamente [13].

In campo giurisdizionale le concessioni erano talmente vaste da configurarsi come un *unicum* nella storia delle comunità ebraiche italiane (ed europee). Per le vertenze fra ebrei e cristiani era prevista la nomina di un giudice «non Fiorentino, né Pisano, laico, Dottore» (art. X) [14], che fu poi il Governatore di Livorno. Delle vertenze fra ebreo ed ebreo si occupava invece l'articolo XXV: «Che i vostri Massari Ebrei nelle vostre Sinagoghe abbino autorità di decidere, terminare e porre pene, che parrà loro secondo il rito, e modo vostro Ebraico, in tutte le differenze che nasceranno fra un Ebreo, e l'altro, e che possino mettere le vostre solite terminazioni, et altre censure a modo loro, volendo in ciò, che la giurisdizione, et autorità del detto Giudice [v. art. X] sia diminuita, e li Massari possino de fatto mandare in esilio tutti quelli Ebrei, che a loro parranno scandalosi» [15]. Renzo Toaff sottolinea la singolarità di questa disposizione che, oltre a costituire una garanzia contro l'arbitrio e i pre-

[11] Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 421. Cfr. anche art. IX, p. 423.

[12] Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., pp. 422.

[13] Cfr. J.-P. Filippini, *La ballottazione a Livorno nel Settecento*, «Rassegna Mensile di Israel», IL, gennaio-aprile 1983, pp. 199-224. Cfr anche Id., *Livorno e gli ebrei dell'Africa del Nord nel Settecento*, in *Gli ebrei in Toscana dal Medioevo al Risorgimento. Fatti e momenti*, Firenze, Olschki, 1980, pp. 21-32.

[14] Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 423. Cfr. anche art. XXXIV, p. 429.

[15] Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 426.

giudizi dei giudici dello stato, è degna di nota in quanto «contraria alla tradizione ebraica, che rimetteva a tribunali rabbinici composti di tre membri la cognizione delle cause fra ebrei» [16]. Probabilmente fu la carenza di rabbini a originare il provvedimento, che sarà modificato con il grande sviluppo della comunità.

Per quanto riguarda l'aspetto finanziario, la Nazione aveva la facoltà di imporre ai suoi membri tasse di vario genere (art. XXXII), e il diritto di ricevere donazioni e di incamerare i beni dei defunti senza testamento (art. XXI). Sono infine importanti, ai fini della trattazione successiva, gli articoli XVIII, XIX e XL.

Art. XVIII: «Vogliamo che i vostri Medici Ebrei tanto Fisichi, come Cerusichi, senza alcuno impedimento o pregiuditio, possino curare, e medicare non solo voi, ma ancora qualsivoglia Cristiano, et altra persona non ostante».
Art. XIX: «Vogliamo che tutti i vostri, come di sopra possino studiare, ed addottorarsi».
Art. XL: «Vogliamo, che non siate tenuti, né gravati di alloggiare Soldati, né prestar leve, né ad altri Uffiziali robe di casa vostra sotto qualsivoglia colore, e così le cavalcature, carrozze, o altro» [17].

Nei secoli gli ultimi due privilegi ebbero un'applicazione limitata, quando non furono completamente misconosciuti. Il diritto di conseguire la laurea presso l'università di Pisa fu gravemente compromesso a partire dal 1621 a causa delle proteste della Santa Sede, che lanciò al governo fiorentino un vero e proprio ultimatum: «ne deinceps gradus doctoratus conferatur alicui Judeo in dicta Universitate» [18].

Nel 1780, nel quadro della riforma comunitativa voluta da Pietro Leopoldo, la «Nazione ebrea» ottenne di poter partecipare alla magistratura cittadina, attraverso la nomina di un deputato con gli stessi diritti e doveri degli altri, ma scelto in altra sede, quale appunto rappresentante di un gruppo separato [19]. Questa concessione sanciva il riconoscimento del ruolo sempre crescente assunto dalla proprietà ebraica: «Volendo usare un favorevole riguardo alla «Nazione ebrea», e fare attenzione al di lei interesse per la considerabile quantità di stabili che gli individui della medesima possiedono nella nuova comunità di Livorno [qui la "comunità" è la città] [...]» [20]. Paradossalmente questo privilegio finì per ritardare l'equiparazione degli ebrei livornesi agli altri cittadini. Nel 1789 infatti gli altri ebrei e tutti gli acattolici del Granducato furono pienamente parificati agli altri sudditi nell'accesso alle magistrature municipali, mentre a Livorno rimase in vigore il provvedimento del 1780, modificato solo nel 1845 [21].

[16] Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 50. Su questo tema cfr. anche Id., *La giurisdizione autonoma degli Ebrei in Toscana in base ai privilegi del 1593*, «Rassegna Mensile di Israel», XXXIV, 1, 1968, pp. 15-27; V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano, Giuffré, 1945.

[17] Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., pp. 425 e 430.

[18] Citato in M. Luzzati, *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985, p. 122. Perché venissero riaperte le porte dell'università agli ebrei aspiranti medici si dovette aspettare un secolo. Cfr. B. Marangoni, *Lo studio di Pisa e il divieto di laurea per gli acattolici nell'età medicea (1566-1737)*, «Ricerche Storiche», XXIV, 3, 1994, pp. 719-743.

[19] Per un quadro generale sulle riforme leopoldine cfr. L. Mascilli Migliorini, *L'età delle riforme*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, XIII, 2, *Il Granducato di Toscana. I Lorena dalla Reggenza agli anni rivoluzionari*, Torino, UTET, 1997, pp. 249-421.

[20] Citato in L. Frattarelli Fischer, *L'insediamento ebraico a Livorno dalle origini all'emancipazione*, in M. Luzzati (a cura di), *Le tre sinagoghe*, Livorno, Umberto Allemandi & C., 1995, p. 38.

[21] Cfr. I. Rignano, *Sulla attuale posizione degli Israeliti in Toscana. Brevi cenni*, Firenze, Tipografia di Mariano Cecchi, 1847, pp. 27 e ss. Rignano sottolinea l'importanza del problema, dato che si tratta di diritti politici, «poteri propri della sovranità». V. anche ACEL, *Rescritti*, f. 12, 1842-1854, n. 38. Per una discussione sullo *status* degli ebrei livornesi – sudditi/cittadini – cfr. L. Dubin, *Subject into Citizens: Jewish*

Nel complesso la condizione degli ebrei livornesi era di assoluto privilegio. Anche se il privilegio stesso costituiva la base dell'inferiorità del loro stato civile, la situazione si inseriva nel contesto di uno stato *ancien régime* in cui le differenze fra i vari corpi della società in termini di diritti e doveri era la norma. Misurare questa condizione sulla base dell'evoluzione del pensiero giuridico e istituzionale post-rivoluzione francese sarebbe anacronistico.

L'idea di favorire la crescita di una città portuale attraverso una politica di relativa tolleranza nei confronti di comunità straniere non era del resto nuova: si pensi alla repubblica veneta, ad Ancona [22], a Trieste, ma anche a numerosi esempi internazionali come Bordeaux, Amsterdam, Amburgo o Londra. Traendo spunto proprio da questi casi, negli ultimi anni Lois Dubin e David Sorkin hanno introdotto le categorie di *port Jews* e *port Jewries*, proponendosi di riflettere sulle interazioni fra le comunità ebraiche portuali, e sul possibile nesso fra l'importanza economica della minoranza ebraica in questi snodi commerciali e il riconoscimento di un *status* privilegiato da un punto di vista giuridico. I *port Jews* sono così diventati un laboratorio di ricerca privilegiato per studiare l'evoluzione del concetto di cittadinanza [23]. Per quanto riguarda Livorno, è importante ricordare che i privilegi garantiti da Ferdinando I non andavano a beneficio di singoli ebrei ricchi, ma sanzionavano il riconoscimento della comunità: una struttura amministrativa sostanzialmente indipendente prese forma con ampia autonomia legislativa e giudiziaria. La «Nazione ebrea» veniva indicata, a fine '700, con la dizione «suddita nazione», così come i singoli ebrei venivano considerati sudditi toscani.

> Ciò che merita di essere avvertito si è che la Nazione Ebrea, a differenza delle altre [Nazioni estere], rappresenta in Livorno un Corpo Politico, governato con Leggi proprie e con una Giurisdizione quasi separata. La ragione della predetta differenza dipende *dall'essere la Nazione Ebrea riguardata in Livorno come suddita, il che non si verifica rispetto alle altre.* Quanto poi alla giurisdizione deve notarsi, che sebbene ella si consideri come separata, non è però di fatto indipendente dal Governo. Giacché il Governatore di Livorno ritiene una superiorità; talché venendosi presentati dei ricorsi, si farebbe render conto delle resoluzioni che gli avessero cagionati [24].

Inoltre il godimento di questi privilegi non era soggetto al pagamento di alcuna tassa. Così fin dal principio la dimensione collettiva assunse per la comunità ebraica di Livorno un'importanza decisiva. Senza dubbio nel caso di Livorno si può applicare la categoria di *port Jewry* [25].

Le Lettere Patenti assicurarono alla «Nazione ebrea» una piena legittimazione, affermando esplicitamente la sua utilità nella vita economica della città. Questo *status* speciale degli ebrei era giustificato dal mondo cosmopolita, cultu-

Autonomy and Inclusion in Early Modern Livorno and Trieste, in corso di pubblicazione in «Yearbook of the Simon-Dubnow-Institute». Ringrazio l'autrice per avermi inviato copia del manoscritto.

[22] Cfr. R. Toaff, *La Nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1799)*, Firenze, Olschki, 1990, p. 34.

[23] Cfr. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste*, cit.; Ead., *'Between Toleration and 'Equalities': Jewish Status and Community in Pre-Revolutionary Europe*, «Yearbook of the Simon-Dubnow-Institute», 1, 2002, pp. 219-234; Ead., *Subject into Citizens*, cit.; Sorkin, *The Port Jew*, cit.; Cesarani (a cura di), *Port Jews*, cit.; Id. e G. Romain (a cura di), *Jews and Port Cities 1590-1990*, cit.

[24] ASL, *Governo civile e militare*, f. 961, *Filza riguardante gli affari della Nazione Ebrea e Neutralità del Porto di Livorno, Stato attuale della Nazione Ebrea di Livorno*, ff. 10v-11v, citato in Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 47 (corsivo mio).

[25] Cfr. C. Ferrara degli Uberti, *The "Jewish Nation" of Livorno: A port Jewry on the road to emancipation*, «Jewish Culture and History», 7/1-2, 2004, Special Issue, a cura di D. Cesarani e G. Romain, pp. 157-170.

ralmente e socialmente variegato che si muoveva attorno alle attività portuali, rappresentando una condizione di privilegio nell'ineguaglianza laddove l'ineguaglianza era la norma, la base organizzativa della società civile. La formula "privilegio nell'ineguaglianza" suona certamente un po' anacronistica se applicata alla sensibilità politica settecentesca. Per evitare fraintedimenti, è forse meglio adottare la definizione di «civil inclusion», proposta da Lois Dubin per descrivere la condizione sociale e giuridica degli ebrei di Trieste nel '700. Dubin distingue fra «civil inclusion» e «civic inclusion», intendendo con quest'ultima formula la conquista della partecipazione politica [26].

Il concetto di utilità, costantemente evocato per giustificare i privilegi concessi in età moderna a commercianti ebrei o ad intere comunità ebraiche, soprattutto nel caso di città portuali, è di grande interesse, come è stato sottolineato ancora una volta da Dubin nei suoi studi su Trieste. In realtà la «Nazione ebrea» di Livorno rappresentò un precedente e un modello esplicito per la comunità triestina. La categoria di "utilità", inoltre, apriva la strada all'integrazione degli ebrei non solo in un sistema socio-economico, ma anche in un sistema di valori, valido se non altro nell'atmosfera cosmopolita del porto: «Emerse una definizione completamente laica di virtù: contribuire al commercio marittimo voleva dire essere utili, che a sua volta significava essere virtuosi» [27]. Con il passare del tempo, la «Nazione ebrea» si mostrò pienamente consapevole di queste implicazioni, e su queste basi costruì a propria rappresentazione.

I.1 Demografia

Ma quanti erano gli ebrei livornesi? Dalla sua nascita fino alla fine del '700 la crescita demografica, dovuta soprattutto al saldo positivo dei movimenti migratori, fu enorme: basti pensare che, da poco più di 100 nel 1600, gli ebrei divennero circa 1200 nel 1642, circa 3000 alla metà del '700, e più di 5000 alla fine del secolo. Nel corso dell'800, invece, assistiamo ad un lento ma progressivo declino, le cui cause non sono state sufficientemente indagate [28]. Il legame con la perdita di importanza del porto e del ruolo di snodo commerciale internazionale della città è senz'altro molto forte [29]. Nell'impossibilità di offrire nuovi elementi su questo

[26] Dubin, *The Port Jews*, cit., pp. 198-225, in particolare nota 63, p. 223.

[27] Dubin, *The Port Jews*, cit., p. 199 (traduzione mia).

[28] Soprattutto a partire dagli anni '30. Cfr. A. Sercia Gianforma, *Dinamica demografica degli Ebrei di Livorno nella 1ª metà dell'Ottocento*, «Studi livornesi», I, 1986, pp. 65-84.

[29] Cfr. J.-P. Filippini, *Ebrei emigrati ed immigrati nel porto di Livorno durante il periodo napoleonico*, «Rassegna Mensile di Israel», XLVIII, 1982, pp. 45-105; Sercia, *Dinamica demografica*, cit.; S. Fettah, *Note sull'élite livornese dell'Ottocento. I soci fondatori dell'Accademia del Casino di Livorno*, «Nuovi Studi Livornesi», V, 1997, pp. 120-171; Id., *Les limites de la cité. Espace, pouvoir et société à Livourne au temps du port franc (XVIIe-XIXe siècle)*, Thèse de doctorat d'histoire préparée sous la direction du professeur Robert Ilbert, Université d'Aix-Marseille I, décembre 1999; R. P. Coppini, *Il Granducato di Toscana. Dagli «anni francesi» all'Unità*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, XIII, 3, Torino, UTET, 1993. Per quanto riguarda la situazione del porto cfr. M. Baruchello, *Livorno e il suo porto. Origini, caratteristiche e vicende dei traffici livornesi*, Livorno, Editrice Riviste Tecniche, 1932; G. Mori, *Linee e momenti dello sviluppo della città, del porto e dei traffici di Livorno*, «La Regione», a. III, n. 12, 1956, pp. 3-44. La storiografia più recente ha sottolineato che la funzione di porto di deposito che aveva fatto la fortuna di Livorno conservò la sua importanza, almeno per quanto riguardava il commercio dei grani, ancora nella prima metà dell'800,

tema, mi limito a fornire tre dati. Il primo è relativo al 1809, e si basa sulle dichiarazioni fatte in quell'anno dai capifamiglia ebrei, che in ottemperanza al decreto del 20 luglio 1808 dovettero registrare il nome e il cognome da loro ufficialmente scelti. Jean-Pierre Filippini, che ha studiato questi documenti, sottolinea la scarsa attendibilità delle cifre che ne risultano; integrandole però con elenchi tratti da registri fiscali per la fine del 1808, propone una stima di 5338 anime, comunque significativa [30]. Mettendo a confronto questo dato con quello relativo al censimento nominativo del 1841, effettuato su tutto il territorio del Granducato di Toscana, si ha una misura – seppure non precisa – della riduzione numerica del nucleo ebraico livornese entro la prima metà del secolo. Nel 1841 furono infatti censiti 4771 ebrei [31]. A fine secolo, nel 1881, saranno 4097, solo il 4,13% della popolazione cittadina (a fine '700 erano circa il 10%) [32]. Livorno era dunque, in termini assoluti, la seconda comunità italiana dopo Roma e una delle più grandi comunità ebraiche europee.

Nessuno finora ha intrapreso uno studio centrato sull'analisi della struttura socio-professionale della comunità nell'800. Mi rifaccio dunque ai dati rilevati dai moduli del censimento del 1841, che prevedevano l'indicazione della professione: le denominazioni adottate dai compilatori sono però ben lungi dall'essere precise ed uniformi, e sono significative più di un certo *status* sociale che della reale attività svolta. Su una popolazione attiva pari al 60,9% del totale, troviamo le seguenti suddivisioni: attività industriali e artigianali (7,3%), commercio (15%), attività e servizi vari (16,7%), casalinghe (19,9%), clero (0,8%), studenti (0,9%). Fra gli inattivi (39,1%), i possidenti sono il 2% [33].

I.2 Il funzionamento interno della «Nazione ebrea»

Dalla Livornina alla fine del '700 l'organizzazione istituzionale della comunità subì profonde modifiche, volte a fronteggiare la rapidissima crescita demografica. Non ripercorrerò qui tutte le tappe che segnarono l'evoluzione del governo comunitario, limitandomi a tratteggiare la situazione esistente nel momento

e che proprio questo periodo vide lo sviluppo di una funzione regionale dello scalo labronico. Per ulteriori informazioni cfr. D. LoRomer, *Merchants and Reform in Livorno, 1814-1868*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987, e Fettah, *Les limites de la cité*, cit.

[30] J.-P. Filippini, *La comunità israelitica di Livorno durante il periodo napoleonico*, «Rivista italiana di studi napoleonici», 19, 1982, pp. 23-113. All'articolo segue un'appendice che riporta interamente l'elenco dei capifamiglia con cognome, nome, età, professione, e numero dei figli, suddivisi per sesso.

[31] «Dal conteggio dei dati, riportato sullo stesso censimento, risulta che la popolazione israelitica era composta da 2327 maschi e da 2444 femmine distribuiti in 1178 famiglie e 264 case. L'età media era di circa 30 anni: questo dato è notevolmente inferiore alle medie rilevate dagli storici della demografia ebraica per la prima metà dell'800. [...] L'ampiezza media della famiglia ebraica a Livorno era, nel 1841, di 4,05 individui», v. A. Sercia Gianforma, *Gli ebrei livornesi nel censimento del 1841*, in Luzzati (a cura di) *Ebrei a Livorno tra due censimenti (1841-1938)*, cit., p. 25. Per informazioni sulle modalità di attuazione del censimento, e per una discussione dei dati cfr. J.-P. Filippini, *La Nazione ebrea di Livorno*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, vol. II, *Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1045-1066; A. Sercia Gianforma, *La Comunità ebraica di Livorno nel XIX secolo: caratteristiche demografiche, economiche e sociali*, Tesi di laurea sostenuta presso l'Università degli studi di Pisa, Anno Accademico 1984-85, relatore prof.ssa Giuliana Biagioli; Ead., *Dinamica demografica*, cit.

[32] Sercia Gianforma, *Dinamica demografica*, cit., p. 77.

[33] Cfr. Sercia Gianforma, *Gli ebrei livornesi*, cit., pp. 42-56.

che precedette l'arrivo dei francesi e lo sconvolgimento rivoluzionario. Qualsiasi modifica nei regolamenti interni doveva ottenere, per diventare operativa, l'approvazione e la sanzione del Granduca. La comunità, del resto, non aveva molti rapporti con le autorità municipali; in genere il suo interlocutore era il Governatore di Livorno, che rappresentava l'autorità statale e svolgeva la funzione di intermediario fra gli ebrei livornesi e il Granduca.

Il governo della «Nazione ebrea» era costituito da 5 Massari, affiancati, nell'esercizio del potere legislativo, dal Congresso dei Governanti, composto da 60 membri. Sia i Massari che i Governanti erano nominati dal Granduca, sulla base di una lista proposta di volta in volta dal Congresso, che indicava un numero di nomi doppio rispetto alla necessità. La carica di Massaro aveva una durata triennale, mentre quella di Governante era vitalizia; dal 1715 al 1769 era stata addirittura ereditaria, e nella prassi molto spesso lo era rimasta. Dato il sistema di elezione, o per meglio dire di cooptazione, è evidente che i seggi rimanevano appannaggio di un numero piuttosto ristretto di famiglie di notabili, tipicamente ricchi commercianti. Non a caso uno dei pochi motivi di decadenza dalla carica previsti dai regolamenti era il fallimento commerciale.

Le sedute del Congresso erano seguite e verbalizzate da un Cancelliere, eletto a vita dal Congresso stesso, ma nominato ufficialmente dal Granduca. Si trattava di una figura molto importante sia nella vita interna della comunità che nei suoi rapporti con l'esterno. Era infatti il Cancelliere che si occupava di tutta la corrispondenza ufficiale, naturalmente sotto il controllo, che dobbiamo immaginare molto stretto, dei Massari, ed a lui si rivolgevano le autorità cittadine e governative per le loro comunicazioni. In larghissima parte le lettere e le minute che ci sono rimaste, conservate nelle filze di minute nell'archivio della comunità, sono firmate dal cancelliere in carica, che svolgeva anche la funzione di archivista. Alcune delle rilegature in buste e fascicoli che troviamo tutt'oggi lavorando nell'archivio della comunità labronica sono evidentemente opera di questi personaggi, essendo contemporanee o di poco posteriori agli avvenimenti che narrano. Queste suddivisioni permettono dunque di individuare alcune aree considerate dai governanti dell'epoca di particolare interesse, quali l'arruolamento militare o la laurea in diritto civile.

La comunità godeva di una giurisdizione autonoma, cui erano preposti i Massari. L'amministrazione delle finanze era demandata ai censori, sottoposti al controllo dei Massari. Esistevano poi varie Deputazioni che si occupavano di problemi circoscritti su mandato del Congresso, che ne eleggeva i membri e stabiliva le condizioni entro cui potevano operare. Alcune erano permanenti, in quanto preposte all'organizzazione di servizi offerti dalla comunità (il Talmud Torà, il Tempio, oppure gli affari di Terra Santa); altre invece venivano create *ad hoc* per la soluzione di problemi contingenti e poi venivano sciolte. La composizione e la durata dell'incarico variavano da caso a caso, ma molte delle deputazioni permanenti erano a nomina annuale.

Una Commissione Rabbinica, composta da tre membri, soprintendeva al culto e fungeva da organo consultivo per i Massari nelle cause giudicate secondo il diritto ebraico (*Din Torà*) e nelle questioni disciplinari concernenti trasgressio-

ni religiose. Esercitava dunque le funzioni di *Isûr veetér*, che significa letteralmente "proibito e permesso". La Commissione mantenne una parte delle sue funzioni anche dopo la fine della giurisdizione autonoma nel 1814: le venivano infatti sottoposti quesiti religiosi o con implicazioni religiose, ad esempio sulla possibilità per gli ebrei di testare di sabato, di essere cremati, di introdurre musica nelle funzioni al Tempio, ecc.

Numerose Opere Pie coadiuvavano il Congresso nella programmazione dell'assistenza ai bisognosi, svolgendo un ruolo di beneficenza e di controllo sociale. Si fondavano su legati vincolati a questo preciso impiego, oppure su donazioni di benefattori viventi, ed erano amministrate da speciali incaricati. Si occupavano di vestire gli indigenti, di assegnare doti a fanciulle povere, di offrire servizi medici, di seppellire i morti, di aiutare attraverso borse di studio giovani meritevoli [34].

A fine '700 l'arrivo delle truppe francesi portò la cosiddetta «prima emancipazione», determinando la riformulazione sia dell'assetto istituzionale della comunità che dei rapporti tra ebrei e non ebrei. Napoleone intraprese un'opera complessiva di razionalizzazione e centralizzazione nella gestione dei culti, che trovò una formulazione definitiva nel decreto del 17 marzo 1808, che diede vita all'organizzazione concistoriale. Questo provvedimento era stato preparato nelle sue linee generali nel corso delle sedute del Gran Sinedrio, riunitosi a Parigi nel febbraio 1807. Da Livorno non fu inviato a questa assemblea nessun rappresentante – gli italiani erano complessivamente 18 su 71 membri – nonostante i ripetuti inviti. La giustificazione ufficiale suonava più o meno così: «dal momento che sia nell'Assemblea [35] che nel Sinedrio erano presenti uomini di elevate doti intellettuali e morali e di provata fede religiosa, essi [i governanti della «Nazione ebrea»] erano convinti che dal Sinedrio sarebbero scaturiti per gli ebrei solo "vantaggi e prosperità" e che la "religione dei padri" sarebbe certamente rimasta "nella sua antica e veneranda integrità", ragione per cui appariva "totalmente superflua" ogni loro partecipazione» [36]. È abbastanza evidente che i motivi reali dovevano essere altri.

La «prima emancipazione» ebbe vita molto breve, anche se rappresentò una svolta definitiva da un punto di vista culturale latamente inteso. Era come se un tabù fosse stato infranto. Marina Caffiero ha sottolineato che a fine del '700 molte comunità ebraiche divennero «sedi di scontri per la gestione degli affari comuni, specialmente negli organismi consiliari» e ha osservato che contestualmente si verificò una «caduta di ruolo dei capi quali mediatori sociali e politici [che] confer-

[34] Non esistono a tutt'oggi studi sulla beneficenza ebraica in Italia, anche se qualche informazione si può trarre dai volumi sulla storia di singole comunità. Qualche spunto preliminare si trova in L. Levi D'Ancona, *«Notabili e dame» nella filantropia ebraica ottocentesca: casi di studio in Francia, Italia e Inghilterra*, in *Ebrei borghesi*, «Quaderni Storici» 114, 3/2003, pp. 741-776.

[35] Si riferiscono all'Assemblea dei Notabili (ebrei), convocata a Parigi dal decreto del 30 maggio 1806, cui erano stati sottoposti dodici quesiti allo scopo di metterne alla prova l'integrità morale e la fedeltà all'Impero.

[36] G. Laras, *Il Sinedrio napoleonico del 1807 e la conseguente organizzazione concistoriale in Italia*, in *Gli Ebrei in Toscana dal Medioevo al Risorgimento. Fatti e momenti*, Firenze, Olschki, 1980, p. 39. Cfr. anche Schwarzfuchs, *Du juif à l'israélite*, cit. e Id., *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*, London, Routledge & Keagan Paul, 1979.

ma in modo palese che anche le forme associative ebraiche – come tutti gli altri "corpi" – diventano occasione e luoghi di una sociabilità e di un vero "apprendistato" politici, che preparano il mondo ebraico a entrare pienamente nelle forme e nei linguaggi della politica» [37]. Vedremo quanto questo possa applicarsi al caso livornese.

[37] M. Caffiero, *Gli ebrei italiani dall'età dei Lumi agli anni della Rivoluzione*, in C. Vivanti (a cura di), *Gli ebrei in Italia, Annali Einaudi*, 11, 2, pp. 1123-1124.

II. DALLA «NAZIONE EBREA» ALLA COMUNITÀ ISRAELITICA

(1814-1847)

Il ritorno del Granduca Ferdinando III a Firenze dopo il Congresso di Vienna fu occasione di un momento di riflessione fra i dirigenti della comunità ebraica di Livorno. Si accese infatti una discussione di grandissimo interesse, che investì non solo questioni di ordine interno, ma anche, più ampiamente, temi quali il rapporto con la città, le prospettive per la condizione civile degli ebrei in Toscana, e sicuramente il comportamento tenuto dai correligionari (si diceva ancora spesso «connazionali») nel corso dei tumultuosi avvenimenti appena cessati e la paura nei confronti dei popolani, tanto cristiani quanto ebrei. Purtroppo, come spesso accade, a noi è arrivata solo una debole eco di quelle sedute, il che ci costringe ad essere molto cauti nei nostri giudizi.

Il 13 maggio 1814 ventisette notabili della comunità ebraica si riunirono per un'importante discussione. Il Prefetto ne aveva nominati cinquanta, ma evidentemente gli altri non avevano accolto l'invito. L'argomento in questione era molto delicato: si trattava di nominare una deputazione da mandare a Firenze a rendere omaggio al Granduca e al suo rappresentante, e di stabilire «il Tenore delle Preci da umiliarglisi in proposito del regolamento interno della stessa Nazione da adottarsi nel felice passaggio sotto la di lui Augusta Dominazione» [1]. Bisognava decidere, insomma, se si voleva chiedere il mantenimento dell'equiparazione portata dai francesi oppure il ritorno alla situazione precedente.

Dopo l'elezione della deputazione, composta da 6 membri [2] di cui 3 incaricati di trasferirsi direttamente a Firenze [3], venne presentata una prima proposta, cioè «Che si debba impetrare dal Sovrano il godimento dei diritti di Cittadinanza in parità degli altri Livornesi invece degli antichi Privilegi» [4]. Questa proposta fu respinta con 19 voti contrari e 8 favorevoli, e passò invece, con 17 voti a favore, la seguente linea:

Che sia implorata la manutenzione di tutti gli antichi Privilegi, e Concessioni che godeva la nostra Nazione sotto il benefico Governo di S.A.I. e R. e dei suoi Augusti Predecessori, eccettuato quello che riguarda la particolar Giurisdizione Civile, e di Polizia, per i quali oggetti debbano gli Ebrei di-

[1] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 40.

[2] Isac Picciotto, Giuseppe Uzielli, Abram quondam Clemente Errera, Daniel di David De Medina, Samuel Abudarham, Moisè Coen Bacri.

[3] Non è chiaro se vi si recarono effettivamente oppure no.

[4] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 40.

pendere, ed essere soggetti alle disposizioni generali delle Leggi Civili, e Municipali come tutti gli altri Livornesi, fermo stante però la conservazione delle disposizioni dei nostri sacri Riti in ciò che è relativo ai Matrimoni, e Divorzi, e quanto a essi riguarda [5].

Furono dunque gli stessi ebrei a richiedere l'abolizione di uno dei più importanti privilegi concessi dalla Livornina: la giurisdizione separata. Si tratta di un punto che non è stato sufficientemente sottolineato nei lavori che pur indicano in questa novità il maggior cambiamento portato dalla Restaurazione. Dalla Memoria indirizzata al Granduca [6], spedita il 4 luglio 1814 e redatta – dobbiamo supporre – dai deputati eletti in maggio, possiamo ricavare almeno le motivazioni esplicite di questa scelta. In sostanza gli ebrei livornesi lamentavano la scarsa disponibilità dei loro giudici, in genere negozianti, troppo occupati nei loro affari, le spese sostenute dalla cassa comunitaria per ogni causa, e l'impossibilità di applicare nelle azioni civili e commerciali il diritto ebraico, divenuto ormai anacronistico. Già dal '700, d'altronde, i Massari avevano spesso preferito rinunciare a giudicare secondo il diritto ebraico nelle cause commerciali [7]. Ma non si può dimenticare che nel momento in cui scrivevano i deputati si trovavano in una situazione molto precaria: non più cittadini come gli altri a causa della fine della dominazione francese, e non ancora tornati sotto la protezione dei privilegi. L'abolizione della giurisdizione speciale assumeva anche il significato di eliminare un elemento di differenziazione dal resto della popolazione e di testimoniare una piena sottomissione al rinato potere granducale.

In questo stesso contesto ci interessa soprattutto la decisione dell'assemblea di non chiedere la conferma dell'emancipazione francese. A fronte della scarsità di fonti, le linee interpretative possono essere diverse: si può postulare la vittoria dell'interesse che i ricchi mercanti potevano avere al ripristino dei vecchi privilegi, che comportavano anche agevolazioni in campo economico, o anche un rifiuto ideologico dell'emancipazione, frutto di una mentalità conservatrice e reazionaria in campo politico. I fattori in gioco furono senz'altro molti, come dimostra l'esiguità dello scarto fra gli opposti schieramenti in un'assemblea quasi spaccata in due, e sicuramente non mancarono forti istanze di tipo conservatore.

[...] gli antichi statuti, basati sulla protezione del principe, comprata come al solito a caro prezzo, finivano col presentare per la comunità più vantaggi che inconvenienti. Certo, accettare le strutture dell'antico regime significa per gli ebrei la rinuncia alla possibilità di occupare posizioni di potere nella vita politica toscana; ma in una comunità dominata ancora dal ceto mercantile non è questa una prospettiva preoccupante, mentre i negozianti, che sperano di ritrovare la prosperità degli anni precedenti all'annessione all'Impero, contano sul prestigio che la potenza economica assicura loro nel mondo degli affari, e al tempo stesso sulla propria preminenza all'interno della comunità [8].

[5] Sotto il governo granducale il divorzio era permesso agli ebrei, che infatti lo praticavano, anche se in misura piuttosto ridotta. Il numero dei divorzi tende inoltre a diminuire nel corso del secolo, o almeno nelle filze di minute conservate nell'archivio della comunità si trovano sempre meno richieste. Dopo l'unità, invece, il Codice Civile italiano estese anche agli ebrei, parificati in tutto agli altri cittadini, il principio dell'indissolubilità del matrimonio. Cfr. I. Rignano, *Della uguaglianza civile e della libertà dei culti secondo il diritto pubblico del Regno d'Italia*, terza edizione ampliata, Livorno, Franc. Vigo editore, 1885 [altre ed. 1861 e 1868]. All'argomento l'autore dedica anche una trattazione piuttosto lunga in appendice.

[6] Ne ho trovato una minuta in ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 56.

[7] Cfr. Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., pp. 205-241.

[8] Filippini, *La Nazione ebrea*, cit., p. 1062. Sulla natura ambigua del rapporto con i privilegi cfr. Michele Luzzati, che parla di «diffidenza nei confronti dei primi timidi passi del processo di emancipazione –

Nella decisione finale giocò però un ruolo decisivo una scelta tattica all'insegna della prudenza, atteggiamento che caratterizzerà la classe dirigente della comunità anche nei decenni successivi. I notabili – tradizionalmente moderati – ebbero paura di perdere tutto, e di precipitare in una condizione simile a quella degli ebrei in tante altre parti della penisola e d'Europa. La coscienza di costituire una sorta di isola felice era sempre stata forte negli ebrei livornesi, che consideravano i privilegi del 1593 come una base solida da cui era rischioso allontanarsi. La prudenza fu motivata anche dalla diffidenza nei confronti del Granduca, tanto più opportuna a causa del comportamento che molti ebrei avevano tenuto di fronte all'arrivo delle truppe francesi [9], nonché dal pericolo rappresentato dagli strati più umili dello stesso nucleo ebraico, che costituivano un elemento destabilizzatore e un continuo rischio per l'ordine sociale. La difesa di questo ordine era necessaria per non irritare la popolazione cristiana e per assicurare il buon andamento degli affari.

La decisione assunta il 13 maggio 1814 contraddiceva del resto quanto i membri di quello che allora si chiamava Concistoro livornese avevano scritto il 27 febbraio – poco più di due mesi prima – in una lettera indirizzata al Commissario generale del Re delle Due Sicilie negli Stati Toscani. In quel documento avevano infatti chiesto «di essere conservati nella stessa situazione in cui si trovano attualmente, quella cioè di cittadini uguali agli altri a tutti gli effetti civili, e politici» [10].

L'ipotesi che la richiesta del ritorno alla Livornina fosse stata dettata dalla prudenza è confortata anche dalle note conclusive del verbale del 13 maggio.

> Dopo le Determinazioni uno dei suddetti Signori Deputati ha domandato se l'esclusione della proposizione contenuta nell'art.° 2.° dovesse intendersi in senso di assoluta proibizione ai Deputati medesimi di qualsivoglia diligenza che tendesse ad ottener piuttosto i diritti di Cittadinanza che la manutenzione dei privilegi.
> Diversi ragionamenti ai quali ha dato luogo la fatta questione, hanno fatto conoscere che la negativa data alla detta proposizione era *universalmente* basata sul *prudenziale riflesso che esige la delicatezza della materia di cui si tratta* [11], e non sulla convinzione di essenziale disconvenienza nella domanda.

certamente di segno conservatore e reazionario, ma non immotivata, se, come abbiamo visto, il "privilegio" poneva almeno alcuni Ebrei al di sopra di certi gruppi di Cristiani» (M. Luzzati, *Privilegio e identità nella storia degli ebrei livornesi*, «Studi livornesi», I, 1986, p. 38).

[9] L'atteggiamento della comunità livornese non fu univoco nei confronti dell'occupazione francese. Nonostante nel sentimento dell'opinione pubblica gli ebrei fossero stati immediatamente etichettati come giacobini *tout court*, non ci fu un'adesione di massa agli ideali rivoluzionari. Gli sconvolgimenti di quegli anni spaventavano i notabili, i ricchi negozianti, detentori del potere interno: «la quasi parificazione di fatto concessa dai granduchi e la paura di rivolgimenti sociali indussero i maggiorenti ad un atteggiamento di prudenza; diversi intellettuali e parecchi rappresentanti dei ceti più umili aderirono al nuovo regime con entusiasmo, chiesero inutilmente [...] la democratizzazione degli ordinamenti della "nazione" e furono i più zelanti nel militare nella Guardia Nazionale» (C. Mangio, *Tra conservazione e rivoluzione*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, XIII, 2, *Il Granducato di Toscana. I Lorena dalla Reggenza agli anni rivoluzionari*, Torino, UTET, 1997, p. 475). Su questa linea interpretativa anche Filippini, *La Nazione ebrea*, cit., pp. 1060-1061, che insiste comunque sulla lealtà di fondo manifestata ufficialmente dalla comunità verso il governo francese, atteggiamento che contribuì a procurarle l'ostilità dei popolani; Id., *Livorno durante il periodo murattiano*, «Studi livornesi», VI, 1991, pp. 9-22; Id., *La comunità israelitica di Livorno*, cit.; Id., *Il Porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)*, vol. III, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 309-320, in cui si propone una stima della percentuale – tra il 17 e il 26% – della popolazione ebraica che appoggiò con entusiasmo i francesi e si sottolinea la bassa estrazione sociale della maggior parte dei 'giacobini'; C. Mangio, *La communauté juive de Livourne face à la Revolution Française*, in B. Blumenkranz e A. Soboul (a cura di), *Les Juifs et la Revolution Française. Problèmes et aspirations*, Toulouse, Privat, 1976, pp. 191-209.

[10] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 8.

[11] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 40 (corsivo mio).

In seguito a questa discussione, i deputati furono incaricati di sondare lo stato d'animo dei ministri e di comportarsi di conseguenza, «senza fare per altro alcuna dimanda formale se non quando potessero prevedere un verisimile buon evento alla medesima». Questa decisione è presa «colla maggioranza dei voti». Emerge già da questo primo esempio che la comunità non può essere considerata un organismo compatto e omogeneo, nemmeno a livello dell'*élite* dirigente. Dalla lettura dei documenti ufficiali si ricava un'immagine parziale, non solo in quanto esclude tutti gli ebrei che per la loro posizione sociale non entravano a far parte del Congresso, ma anche perché rappresenta solo una frazione all'interno dello stesso corpo dei governanti.

Pochi mesi dopo, i governanti ritennero necessario proporre al granduca alcuni cambiamenti nell'organizzazione interna delle istituzioni comunitarie, e lo fecero attraverso una Memoria spedita il 18 luglio 1814 [12]. Si ipotizzava la riduzione del numero dei Governanti da 60 a 40, e di quello dei Massari a 3, anche in considerazione del fatto che questi ultimi non avrebbero più esercitato la funzione giurisdizionale. L'incarico dei Massari avrebbe avuto durata triennale, con una sostituzione ogni anno per garantire una continuità istituzionale. Per i primi due anni, in attesa della stabilizzazione del ciclo triennale, era prevista la decadenza del più anziano del gruppo. L'importanza dell'istituto della ballottazione veniva ribadita ed era richiesta esplicitamente una sua conferma. Per l'amministrazione delle finanze [13] si prevedeva la nomina di quattro funzionari, detti Amministratori, eletti dal Congresso e proposti al Governo per l'approvazione ogni due anni [14]. Fra un mandato e l'altro dovevano passare, sia per i Massari che per gli Amministratori, almeno due anni.

Con il Motuproprio del 17 dicembre 1814 [15] Ferdinando III soppresse i Concistori di Livorno e Firenze, e accolse integralmente le proposte della comunità ebraica livornese, confermando tutti i privilegi accordati prima del governo francese, dunque non solo la Livornina ma anche le concessioni successive, tranne la

[12] In ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 59, c'è la minuta della Memoria.

[13] Cioè «amministrare, assistere, e dirigere tutte le Rendite, Assegnamenti e Incassi di qualunque sorte, come [...] pagare le spese, Canoni, Legati, Distribuzioni Caritatevoli, ed altra qualunque cosa riguardante il Corpo morale degli Ebrei di Livorno, e delle opere pie affidate, o sotto nome del medesimo», nonché «sorvegliare le Opere Pie di Ebrei amministrate da particolari loro Nazionali», ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 59, Memoria B spedita il 18 luglio 1814.

[14] Nel mese di agosto, ogni anno, gli amministratori dovevano presentare un bilancio di previsione per l'anno successivo, e nel mese di ottobre un rendimento di conti a giustificazione del loro operato. Il bilancio finale veniva affidato a due revisori di conti, eletti dal Congresso fra i suoi membri, incaricati di controllarlo per individuare eventuali errori o scorrettezze, e di preparare un rapporto per i Governanti; in caso il rapporto fosse positivo, il bilancio veniva definitivamente approvato e gli amministratori potevano essere pagati. Il bilancio di previsione veniva invece discusso ampiamente in sede di Congresso, e veniva approvato solo dopo le opportune modifiche. In particolare erano prese in considerazione le eventuali proposte per stanziamenti di fondi, le richieste degli impiegati per aumenti di stipendio (tutti i funzionari erano pagati dalla cassa comunitaria, e i loro onorari erano sottoposti all'approvazione dei governanti), le richieste di sussidi da parte degli indigenti, eventuali circostanze straordinarie che richiedessero l'apertura di capitoli di spesa non consueti. Gli Amministratori non avevano poi il potere di spostare fondi da un capitolo all'altro senza l'autorizzazione dei Massari, e – nel caso di cifre cospicue – senza una preliminare deliberazione del Congresso.

[15] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 93, copia conforme del Motuproprio; v. anche ACEL, *Rescritti*, f. X, dal 17 Decembre 1814 al 5 Decembre 1828, n. 1. Per il Regolamento annesso v. ACEL, *Rescritti*, f. X, dal 17 Decembre 1814 al 5 Decembre 1828, n. 2.

giurisdizione separata. Con il Motuproprio del 28 dicembre [16] scelse i 40 governanti da una lista di 60 proposta dalla comunità [17], nominò fra di loro i tre Massari [18], e confermò nel ruolo di Cancelliere Daniel di David De Medina [19]. La comunità fu autorizzata ad imporre tasse ai propri membri, e il Congresso dei governanti decise di ripristinare le antiche imposte, che erano state sostituite in periodo napoleonico dalla raccolta di fondi tramite donazioni volontarie. Il nuovo regolamento in materia tributaria, cui fece seguito un regolamento per l'amministrazione, fu infine approvato nella seduta del 26 gennaio 1815 [20].

La strategia adottata il 13 maggio 1814 portò dunque i frutti sperati nel garantire il ripristino di buoni rapporti con l'autorità granducale, ma non consentì passi avanti, almeno nell'immediato. Naturalmente gli atti inviati alle autorità (le memorie, le suppliche e la corrispondenza) sono fonti utilissime ma da prendere con molta cautela: non sono certamente espressione sincera – o almeno non sempre – dei reali sentimenti dei dirigenti comunitari. Per rendersene conto basta, oltre ad un po' di buon senso, mettere a confronto le dichiarazioni entusiastiche di fedeltà e i lunghi elogi rivolti a Napoleone prima, a Ferdinando III poi, a distanza di pochissimi anni.

Ma non bisogna pensare che la Nazione rinunciasse sempre a far valere i propri interessi. In alcuni documenti emerge infatti un atteggiamento piuttosto combattivo dietro le solite canoniche locuzioni "invochiamo umilmente", "umilissimi servitori", "umiliamo preci al Regio Trono", ecc. Quando possono, i notabili tengono a ribadire che tanto umili e miserabili poi non sono, e non mancano di ricorrere a questo scopo al concetto di "utilità". Proprio nell'autunno del 1814, ad esempio, si verificò un episodio che suscitò una reazione d'orgoglio e autodifesa nella comunità ebraica. Un ebreo fu accusato di avere avuto commercio carnale con una donna cristiana e fu dunque arrestato. La comunità inviò immediatamen-

[16] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 95, copia conforme del Motuproprio.

[17] Confrontando la lista dei nuovi governanti con i dati del censimento del 1809 ho trovato 37 nomi sicuramente corrispondenti; di questi, 29 erano indicati dal censimento con la qualifica di «negoziante», 8 con quella di «possidente» e uno con quella di «addetto al commercio».

[18] David Busnach, Michele di Laudadio Uzielli e Salomone quondam Leon Tedeschi.

[19] Daniel di David De Medina era stato eletto nell'agosto del 1814 e rimase in carica fino alla sua morte, avvenuta nel dicembre del 1817. Durante l'occupazione della città da parte delle truppe napoletane fra febbraio e aprile 1814 tenne un diario, conservato nell'archivio della comunità ebraica, in cui rifletteva sull'atteggiamento delle autorità e sulle reazioni della popolazione. Queste pagine sono state studiate da G. Laras, *L'occupation de Livourne par les troupes napolitaines et le journal de Daniel De Medina*, «Révue des Études Juives», CXXXIII (1-2), 1974, pp. 157-224. De Medina fu sostituito da Emanuele Padoa, eletto l'11 gennaio 1818 pur non avendo raggiunto i due terzi dei voti previsti dal regolamento vigente. Cfr. ACEL, *Minute*, f. 114, 1815-1819, n. 130.

[20] ACEL, *Minute*, f. 114, 1815-1819, n. 4. Prevedeva tre tipi di imposizione: la tassa sulla vendita della carne (macellata secondo le regole previste dalla *kasherut*) istituita per la prima volta nel 1627, il Diritto Nazionale, «destinato per supplire alle occorrenze del nostro Pubblico», e *Zorchè Zibur* (necessità del pubblico). Il Diritto Nazionale derivava dall'antica tassa per il riscatto degli schiavi ebrei chiusi nel Bagno pubblico di Livorno, e rimase in vigore fino al 27 dicembre1860, spostando i suoi introiti sul versante dell'assistenza e dell'educazione. La tassa diretta detta di *Zorchè Zibur*, invece, era applicata dal 1795 e fu abolita solo nel 1872. I ruoli della *Zedaqà*, l'elemosina mensile destinata ai sussidi per la classe indigente, erano stabiliti annualmente dai Massari e dagli Amministratori, cui si aggregavano per l'occasione quattro deputati eletti fra i contribuenti della comunità. Un provvedimento granducale del 27 gennaio 1829 sancì la possibilità di imporre una nuova tassa, il Sussidio obbligatorio, la cui applicazione fu poi regolamentata dai rescritti del 10 aprile 1840 e 8 marzo 1844. Cfr. *Regolamenti della Università Israelitica di Livorno*, Tipografia I. Costa e C., Livorno 1877. Per informazioni sull'organizzazione tributaria del periodo precedente, cfr. Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., pp. 243-251.

te una deputazione a Firenze, e gli incaricati – David Busnach e Salomone quondam Leon Tedeschi – redassero un Memoriale [21] in cui si pregava il Granduca di prendere provvedimenti contro i calunniatori, che avevano organizzato una vera e propria «persecuzione» nei confronti delle famiglie dei «Negozianti» ebrei. Era questo il loro punto di forza: l'essere «Negozianti» (oggi diremmo commercianti). Ed in questo ruolo si identificavano e volevano essere identificati, almeno fino a quando il cambiamento dei tempi avrebbe loro permesso di aspirare alle più "nobili" professioni liberali [22]. Questo loro *status* socio-economico giustificava la possibilità di chiudere la Memoria con frasi che suonano come velate minacce, come timidi ricatti, e che erano tipiche delle comunicazioni con le autorità già nel '700.

E nel tempo che la riattivazione del Commercio nel Porto di Livorno, richiama delle Case Ebree dall'Estero, e specialmente dal Levante, per godere dei benefici influssi dell'ottimo Governo di V.A.I. e R., potrebbero tali vessazioni impedirne il proseguimento.
Si lusingano pertanto i supplicanti che si degnerà l'A.V.I. e R., prendere l'affare in considerazione, e ordinare quei provvedimenti che crederà convenienti alle circostanze senza ledere le Leggi, all'effetto che possino gl'Individui della Nazione ebrea con tranquillità e sicurezza applicarsi al loro Commercio, e *rendersi utili* alla città ed allo Stato come hanno procurato di fare in ogni tempo [23].

Trovandosi ormai nella capitale, i deputati richiesero un'udienza prima a vari membri del governo, poi direttamente al Granduca, che la concesse per il 13 novembre. Nel corso dell'incontro, di cui abbiamo un verbale [24] spedito dai deputati stessi ai membri del Concistoro a Livorno [25], si parlò non solo degli arresti per commercio carnale fra ebrei e cristiani, ma anche di una questione che avrà molta più importanza in seguito: quella della laurea in diritto civile [26]. Busnach e Tedeschi deposero una Memoria direttamente nelle mani del sovrano. I toni del testo erano piuttosto pacati e la base era l'articolo XIX delle Lettere Patenti del 1593, che garantiva il diritto ad addottorarsi senza escludere alcun tipo di studi. La richiesta però era molto ardita, e infatti non ebbe alcun esito: a differenza di quanto avverrà negli anni immediatamente successivi, gli ebrei livornesi chiedevano non solo la possibilità di laurearsi in diritto civile, ma anche quella di «potere dopo di ciò esercitare la Professione legale avanti i Tribunali del Granducato» [27]. Tanta

[21] Cfr. ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, fasc. 82.

[22] Un'altra definizione che i notabili della comunità livornese si attribuivano spesso in questo periodo è quella di «Possidenti», a sottolineare l'anomalia e il privilegio che contrassegnava la posizione degli ebrei nella città labronica. Ad esempio, ciò accadde in occasione di una protesta contro la costruzione di una nuova strada che avrebbe dovuto attraversare una parte del cimitero ebraico, per non recare danni ai proprietari dei terreni circostanti. La Memoria (rimessa all'Auditore del Governo il 29 settembre 1818) recitava: «È poi inconcepibile come [...] si faccia tanto caso dei Danni che si recherebbe ai proprietari de' Terreni, dai quali si tratta unicamente di acquistare una piccola parte di essi resi soltanto a coltivazione, e con tanta facilità si creda di poter sormontare le opposizioni di una Nazione che deve con forza difendere le sue Religiose Istituzioni, ed i suoi Diritti. Forse è alla Nazione israelitica indifferente la maggiore spesa a cui andrebbe incontro la Comunità [cittadina]? *Non si azzarderebbe troppo a dire che ha quasi la metà del Possesso della Città di Livorno*, ed andrebbe per conseguenza a carico de' suoi individui una gran parte di tale spesa». ACEL, *Minute*, f. 114, 1815-1819, fasc. 173 (corsivo mio). La protesta sortì l'effetto desiderato e il progetto incriminato fu scartato, cfr. Notificazione del 27 maggio 1819 a firma del Cancelliere del magistero comunitativo livornese Carlo Orabuona, conservata nello stesso fascicolo.

[23] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, fasc. 82 (corsivo mio).

[24] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, fasc. 82.

[25] Il Concistoro fu ufficialmente abolito a dicembre.

[26] La possibilità di laurearsi in *utroque iure*, cioè sia in diritto canonico che in diritto civile, era esclusa a priori.

[27] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, n. 87.

sfrontatezza si spiegava con la necessità di regolarizzare la posizione di chi aveva cominciato a studiare diritto (o si era già laureato) nel periodo francese, e forse anche con le difficoltà del commercio, che spingevano a cercare nuove occupazioni e possibilità di ascesa sociale. Raffaello Nissim e Abram Isach Castelli ottennero delle deroghe particolari grazie al rescritto del 6 maggio 1816, anche se furono autorizzati ad esercitare la professione forense solo nelle cause fra ebreo ed ebreo [28].

Per quanto riguarda l'aspetto normativo non ci furono più grossi cambiamenti fino al 1847-48, se si eccettua l'abrogazione, avvenuta con Motuproprio del 12 agosto 1836, del salvacondotto che assicurava l'impunità ai ballottati. Si tratta di un fatto importante che è stato spesso confuso con l'abolizione della Livornina nel suo complesso [29], mentre invece gli altri privilegi rimasero in vigore, e le ballottazioni continueranno fino al 1858 [30]. La comunità ebraica si disse favorevole a questo provvedimento, dato che il salvacondotto poteva favorire l'arrivo di malviventi e criminali, contribuendo a peggiorare l'immagine dell'*ebreo* nell'opinione pubblica. Intervenne però per assicurarsi che non le venissero tolti gli altri diritti fra cui quello, appunto, di concedere attraverso la ballottazione la naturalizzazione toscana. Questa rappresentava infatti una importante garanzia, poiché permetteva di usufruire della protezione del governo ed era la precondizione per il godimento di ogni privilegio. Il 3 agosto 1836 il cancelliere aveva inviato una memoria all'avvocato Lamporecchi di Firenze:

> La Ballottazione per gli Israeliti equivale come è noto alla naturalizzazione [...]. Questa qualificazione che per conseguirla quivi spesso convengono molti Israeliti orientali principalmente per sottrarsi (reduci in Patria od in altre barbare contrade) alle vessazioni dei relativi Governi, mette gli Israeliti sotto la protezione dei nostri Consoli, [...]. [...] I Passaporti Toscani accordati come conseguenza della Ballottazione riuscirono non ha guari un atto eminentissimo di umanità e di Beneficenza. Forse l'ottimo Principe ignora quante vittime Israelite ha colla ballottazione sottratto alla morte ed alla schiavitù quando ferveva la Guerra della Grecia. [...] Interessa egualmente che rapporto alle garanzie di cui godono gli Israeliti circa le conversioni religiosa coatte non sorga dubbio alcuno – e che gli Ebrei possano sempre contarvi nel modo più solenne giacché spesso per quest'oggetto molti Israeliti si sono ballottati e quivi stabiliti onde sottrarsi alle pretese dei loro Governi per i minori battezzati senza il consenso dei loro genitori [31].

Nel 1843 ci fu un tentativo di introdurre alcune innovazioni nell'assetto istituzionale della comunità. In seguito a una deliberazione del Congresso del 25 luglio,

[28] ACEL, *Rescritti*, f. X, dal 17 Decembre 1814 al 5 Decembre 1828, n. 30.

[29] Cfr. ad esempio R. G. Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani IX-XX secolo*, Firenze, Le Lettere, 1995, e Fettah, *Les limites de la cité*, cit. Può aver tratto in errore il fatto che spesso gli stessi ebrei livornesi designano con il nome di Livornina il solo salvacondotto.

[30] «Dal dì della pubblicazione del presente Motuproprio le Leggi, Regolamenti e consuetudini che ammettevano, e concedevano l'immunità personale, e erale (*sic*) per debiti civili ai Forestieri, e ai sudditi Toscani che si stabilissero nella Piazza di Livorno cesseranno senza alcuna limitazione di avere vigore.

Conserveranno non ostante il loro pieno effetto i Salvo-Condotti già ottenuti per l'oggetto preindicato, tanto dai Forestieri, quanto dai sudditi Toscani, purché da essi siano state osservate, e si osservino per l'avvenire le condizioni prescritte nei medesimi, e dalle relative Leggi.

Restano egualmente ferme tutte le altre franchigie, e vantaggi dei quali è stato assicurato il godimento tanto ai Forestieri, che ai Sudditi Toscani, già stabiliti, o che fossero per stabilirsi in avvenire con i loro capitali, e sostanze, nella piazza di Livorno». ACEL, *Rescritti*, f. XI, 1829-1841, fasc. 77. Per un quadro sintetico del contesto politico-sociale in cui prese forma questo provvedimento cfr. LoRomer, *Merchants and Reform in Livorno*, cit., pp. 128-167.

[31] Cfr. ACEL, *Rescritti*, f. XI, 1829-1841, fasc. 77. Cfr. anche ACEL, *Ordini*, f. 8, *Memorie e informazioni al Superior Governo e dicasteri*, 1815-1851, fasc. 83.

furono presentate 8 memorie anonime con proposte di riforma del regolamento, discusse nel corso della seduta del 22 agosto [32]. Le proposte vertevano soprattutto sulla figura degli amministratori. In particolare i governanti approvarono le istanze per portare da 2 a 4 anni la durata della carica, con il cambio di uno l'anno; per portare da 2 a 3 anni il periodo di ineleggibilità fra un mandato e l'altro; per ammettere gli amministratori con diritto di voto alle sedute del Congresso in cui si discute del bilancio di previsione. Le modifiche furono sanzionate dal rescritto del 22 settembre 1843 [33]. Nello stesso mese di settembre vennero presentati dei progetti di riforma concernenti il sistema tributario, ma nessuno di essi fu approvato [34].

Nel 1844, in occasione dell'elezione del nuovo Cancelliere (dopo le dimissioni di Emanuele Basevi), i governanti ritennero opportuno compilare un regolamento che definisse il ruolo di questa figura così importante, le sue competenze, le modalità di nomina, ecc. Al momento dell'approvazione del testo definitivo («Regolamento concernente la Elezione del Cancelliere della Università Israelitica di Livorno ed i Doveri e le Attribuzioni del Cancelliere medesimo»), si pose il problema di chiedere la sanzione ufficiale del governo fiorentino. La richiesta fu inoltrata regolarmente, ma con il malcontento di alcuni governanti, che si erano detti ostili all'intromissione del sovrano in tutti gli affari interni della comunità. In particolare erano stati Sansone Uzielli e Giacomo Aghib a dichiararsi nettamente avversi – come risulta dal verbale del 18 novembre 1844 – nonostante riconoscessero che si trattava di una mossa inevitabile [35]. L'approvazione ufficiale da parte del granduca porta la data del 17 marzo 1845.

II.1 «Indifferentismo»

Dai verbali del Congresso della comunità labronica emerge nettamente un fortissimo assenteismo da parte dei governanti, tanto che quasi sempre la prima convocazione per una riunione andava a vuoto, e per dibattere temi anche molto importanti si doveva attendere una seconda convocazione. Il numero legale previsto in prima battuta era fissato nei 2/3 del Congresso, mentre nelle riunioni successive la discussione ed eventuali votazioni potevano aver luogo anche in presenza di un numero esiguo di intervenuti. Si può notare in alcune occasioni una maggiore affluenza dovuta ad un ordine del giorno particolarmente interessante, ma sono numerosi i casi in cui dibattiti importanti venivano ignorati dai notabili. Non era un problema nuovo – era ben presente già nel '700 [36] – ma forse si era aggravato ulteriormente. Probabilmente la maggior parte delle assenze era dovuta agli impegni di lavoro dei governanti, il cui tempo era dedicato in massima parte agli affari. Molti sicuramente viaggiavano spesso, e si allontanavano dalla città a volte per

[32] ACEL, *Minute*, f. 123, 1842-1843, fasc. 83.
[33] ACEL, *Rescritti*, f. XII, 1842-1854, n. 18.
[34] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 123, 1842-1843, fasc. 86 e 88.
[35] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 124, 1844-1845, nn. 166, 170, 173 (per il testo del verbale), 201 (per il testo definitivo del regolamento).
[36] Il fenomeno è segnalato anche da BERNARDINI, in *La sfida dell'eguaglianza*, cit., pp. 84-87 per quanto riguarda la comunità ebraica di Mantova alla fine del '700.

lunghi periodi. Questi elementi non sono però sufficienti a spiegare la persistenza e la consistenza del fenomeno: entravano in gioco altri fattori, quali il disinteresse crescente per i problemi interni della comunità e la volontà di estraniarsi dal gruppo ebraico per integrarsi per quanto possibile nella società cittadina.

Nel 1815 il Governatore Spannocchi [37] fece pressione perché la comunità affrontasse di petto il problema. Scrisse ai Massari una lettera in cui lamentava le conseguenze dello scarso interessamento dei governanti: «non si decide l'assunto per cui fu intimato il Congresso, o necessariamente vien deciso con mezzi termini, poiché i pochi Adunati non si vogliono assumere la responsabilità della materia se è difficile» [38]. Ribadì che le decisioni prese senza la presenza di almeno 2/3 dei governanti non potevano essere considerate espressione della volontà dell'intero Congresso, e propose l'istituzione di multe per gli assenti ingiustificati. La proposta venne accolta, e nella seduta del 27 luglio – presenti 14 governanti più i 3 Massari – fu approvata una multa di lire 13.6.8 [39] a profitto della Cassa dell'Amministrazione, destinata a poveri e infermi, per ogni assenza che non fosse giustificata da reale lontananza dal Capitanato di Livorno o da «fede giurata di medico» [40]. I risultati furono però piuttosto scarsi, e soprattutto effimeri, come dimostrano i verbali degli anni successivi.

A fianco e a complemento di questo disinteresse alla vita istituzionale della comunità, troviamo il fenomeno ben noto alla storiografia sulle comunità ebraiche ottocentesche dell'«indifferentismo» religioso, denunciato con veemenza dalle *élites* dirigenti, e più tardi dalla stampa periodica ebraica. L'affluenza al Tempio era bassissima, e spesso mancava il *minian* (il numero minimo di dieci uomini). Con sempre maggiore frequenza dagli anni '30 in poi si trovano nelle filze di minute che ho consultato lettere della Deputazione del Tempio ai Massari, in cui si lamenta la scarsa presenza alle funzioni e la mancanza di concentrazione fra i pochi partecipanti. Gli esempi potrebbero essere moltissimi. Nelle comunicazioni si denunciava la crescente indifferenza verso la pratica del culto in tutti gli strati sociali: un fenomeno che veniva giudicato assai più severamente nel caso dei meno agiati, sui quali occorreva esercitare un maggior controllo anche attraverso lo strumento della religione. Da parte dei governanti non mancava la volontà di risolvere la questione, ma non era facile obbligare i correligionari svogliati: gli unici su cui si poteva agire erano gli allievi delle scuole e i loro maestri, che erano obbligati da vari regolamenti alla frequenza alle orazioni [41]. Per il loro tramite si cercava anche di responsabilizzare i padri spingendoli ad accompagnare i figli al

[37] Francesco Spannocchi Piccolomini, in carica dal settembre 1814 come Governatore della Città e Porto di Livorno (prima era stato governatore interino).

[38] ACEL, *Minute*, f. 114, 1815-1819, fasc. 26 e ACEL, *Rescritti*, f. X, dal 17 Decembre 1814 al 5 Decembre 1828, n. 12 e 13.

[39] Dovrebbe trattarsi di 13 lire toscane, 6 soldi e 8 denari. Ogni lira era infatti divisa in 20 soldi da 12 denari ciascuno. Esistevano a Livorno anche altre unità di conto: la pezza, che equivaleva a 5,6 lire toscane, e lo scudo, che corrispondeva a 6,6 lire. Sotto i regni di Ferdinando III e di Leopoldo II, 1 lira toscana valeva 84 centesimi francesi e 8 pence britannici.

[40] ACEL, *Minute*, f. 114, 1815-1819, fasc. 26.

[41] Il 29 ottobre 1840 i Massari avevano emanato una deliberazione volta a ribadire per i maestri l'obbligo di sorveglianza degli alunni al Tempio, che faceva seguito ad un decreto del 20 settembre 1840. Lo stesso avveniva anche in altre comunità, ad esempio a Firenze. Cfr. L. E. Funaro, *«Lettere sacre e profane». Angelo Paggi, un maestro di cultura ebraica nella Toscana del primo Ottocento*, «Zakhor», IX/2006, p. 111.

Tempio. La Deputazione delle scuole insisteva molto su questo punto. Nel 1841 il suo rappresentante Angiolo Modigliani scriveva:

La poca efficacia delle nostre Deliberazioni e delle nostre premure reiterate volte dirette a tale oggetto, ci richiama o SS.ri a considerare come essa provenga da cause generali assai forti e da trascuranza dei doveri religiosi disgraziatamente venuta in abitudine nelle famiglie povere, e come contro a queste, mal possono lottare le poche privazioni che noi possiamo infliggere ai ragazzi. Per lo che avvisiamo che dovendo ottenere l'osservanza della religione dalla classe povera sia necessaria la cooperazione delle SS. LL. e dei SS.ri Amministratori onde influire sulle intere famiglie, affinché i Padri conducano i proprj figli al Sacro Tempio.
Questo oltre al giovare più universalmente alla classe povera, sarà utilissimo perché nelle menti dei giovanetti, non entrerà tanto agevolmente l'idea della venalità indegna di entrare negli alti ministerj della religione, quando nel Sacro Tempio dall'autorità e dall'esempio paterno verranno tratti [42].

Il 22 gennaio il 1844 i Massari tentarono di arginare il problema con le maniere forti, agendo soprattutto sui maestri. Dopo aver lamentato i «disordini che si verificano nelle Orazioni dei Giorni quotidiani nel nostro Sacro Tempio, e specialmente in quelle della mattina per la mancanza di numero competente per recitare i primi Kadisim», proposero alcune variazioni nell'orario delle funzioni, in modo da adattarlo alle esigenze lavorative del pubblico. Ribadivano poi una serie di obblighi riservati a determinate categorie, fra cui i maestri e gli allievi delle Scuole Pie, gli «ecclesiastici» (i rabbini), gli alunni del Collegio Rabbinico e alcuni dipendenti del governo comunitario; seguiva un minuzioso elenco nominativo. Le sanzioni previste per gli inadempienti erano molto severe, e andavano dalla multa – la cui entità era stabilita dal collegio formato dai Massari e dagli amministratori – alla sospensione o addirittura al licenziamento dall'impiego per chi fosse stato multato tre volte nel corso di un mese [43].

Sulla partecipazione alle funzioni non disponiamo di dati numerici che ci consentano di dare concretezza alle lamentazioni delle *élites* ebraiche ottocentesche. Né disponiamo di testimonianze certe che ci parlino dei motivi di queste defezioni. Molti potevano essere realmente impediti da obblighi lavorativi, contro la loro volontà; altri erano realmente indifferenti alle cerimonie religiose; altri ancora erano dichiaratamente ostili sia alla religione sia alla centralità dell'istituzione comunitaria. In questo campo infatti i dirigenti comunitari sovrapponevano due elementi distinti: da un lato la preoccupazione per la scarsa religiosità che sfociava, nel caso delle classi povere, nella paura di un degrado morale; dall'altro, la rivendicazione della centralità delle istituzioni comunitarie nella vita degli ebrei livornesi.

A questo proposito è significativo l'atteggiamento tenuto nei confronti delle *yeshivot* (all'epoca più frequentemente reso con *jescibot*) [44] e degli oratori che sor-

[42] ACEL, *Minute*, f. 122, 1840-1841, n. 41, lettera datata 12 settembre 1841.

[43] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 124, 1844-1845, n. 117. Segnalo che pochi anni prima, con Sovrano Rescritto del 10 aprile 1840, erano state istituite anche severe penali per chi rifiutava le cariche comunitarie (ACEL, *Rescritti*, f. XI, 1829-1841, n. 117); sembra che fosse una pratica piuttosto diffusa, anche se a Livorno non si arrivò mai ai livelli di altri nuclei più piccoli in cui la situazione divenne drammatica nel corso dell'800, dato che non si riuscivano a trovare persone disponibili a ricoprire gli incarichi necessari per la vita stessa della comunità.

[44] Letteralmente "assemblee". Per una breve storia del termine e dell'istituzione dalle origini ai nostri giorni cfr. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, sous la direction de G. Wigoder, Paris, Éditions Robert Laffont S.A., 1996, pp. 1068-1072.

gevano lontano dalla sinagoga centrale, ad opera di privati, e che offrivano orari più flessibili per le preghiere collettive. La comunità cercò sempre di riportare queste iniziative sotto il controllo pubblico, sia per ottenere il pagamento delle tasse relative, sia per evitare che sottraessero maestri e rabbini agli uffici pubblici e al servizio del Tempio, sia per esercitare una più rigorosa supervisione sulle modalità di insegnamento e sul rispetto della tradizione religiosa [45]. Nella seduta del Congresso del 22 dicembre 1833 – alla presenza di 11 convenuti – veniva approvato un nuovo regolamento per le *yeshivot*. La nuova normativa voleva risolvere soprattutto un problema di carattere finanziario, poiché gli oratori privati tendevano ad eludere il pagamento delle tasse. In un discorso pronunciato nel corso della seduta, probabilmente da uno dei Massari, è evidente l'ansia dei governanti di mantenere il più possibile unito il gruppo ebraico, una parte del quale si stava allontanando dal quartiere della sinagoga. Nonostante l'assenza di obblighi espliciti di residenza in un dato quartiere, la popolazione ebraica si era concentrata nei secoli nella zona dietro al Duomo, che era infatti nota come "quartiere degli ebrei" o addirittura, con termine improprio, "ghetto" [46]. Con l'espansione della città e la costruzione di numerosi sobborghi, destinati ad accogliere le ville dell'*élite* urbana, molti ebrei, soprattutto benestanti, si trasferirono. La funzione aggregante della sinagoga rischiava di perdersi, e l'autorità del governo Nazionale di diventare sempre più debole.

L'attuale e futura emigrazione nei sobborghi, la facilità colla quale è al presente promiscuato il domicilio degli Israeliti cogli altri religionarj; la nuova posizione respettiva delle strade da noi abitate per il gran passaggio, gran concorso, e forse prossime coabitazioni di cattolici ne deriverà, rende indispensabile per mira *politica e di prudenza* di non permettere che in ogni luogo, in ogni posto possa istituirsi una Jescibà.
Queste prudenziali considerazioni hanno da molti anni regolato i nostri maggiori ed è con questo spirito che all'articolo sesto dello stampato Regolamento si dispone "che non potrà farsi orazione con Minian tanto nei giorni festivi quanto nei quotidiani nel piano e nei circondarj di Livorno senza espressa licenza dei Massari. [...]
Si osservi di grazia che a tenore dei Privilegi non ci è conceduto di avere che un solo Tempio, savia misura emanata per *mantenere l'unità della nostra Corporazione* e che in altri tempi ha evitato fatali scissure promosse dallo spirito di parte [47].

Grazie ai nuovi provvedimenti, i Massari acquisivano il potere di negare il permesso per l'istituzione di un nuovo oratorio, e anche di farne chiudere uno già operante qualora lo ritenessero necessario.

Quantunque non possa dubitarsi che le Jescibot per la disciplina debbano essere subordinate ai Massari i quali di concerto coi Rabbini hanno l'obbligo di vegliare alla unità dei Riti religiosi e di impedire che s'introducano scismi o variazioni nella nostra liturgia, pure in un'epoca come questa nella quale *la tendenza alle riforme è soverchia, ed ognuno pretende estendere la sfera dei proprj diritti* non si è

[45] Cfr. Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., cap. 18, *L'educazione* (pp. 335-362).

[46] Cfr. Frattarelli Fischer, *Proprietà e insediamento*, cit., e L. Bortolotti, *Livorno dal 1748 al 1958. Profilo storico-urbanistico*, Firenze, Olschki, 1970. Lo spostamento della prima Sinagoga, che si trovava sulla via Ferdinanda (oggi via Grande), nel luogo attuale, appunto dietro il Duomo, fu voluto da Ferdinando I nel 1604 per togliere il luogo di culto ebraico dalla via principale della città. È interessante notare che, mentre le abitazioni rimasero concentrate a lungo nella stessa zona, le attività commerciali erano molto più sparse nel tessuto cittadino, e implicavano uno scambio continuo con la popolazione urbana.

[47] ACEL, *Minute*, f. 118, 1833-1834, fasc. 45 (corsivo mio). Nello stesso fascicolo si trova una copia del testo del Regolamento.

reputato superfluo determinare in modo chiaro questa facoltà *conservatrice* dei Massari, onde evitare opposizioni, prevenire disordini, e mantenere l'unità dei nostri Riti, e della nostra liturgia [48].

Alla luce di questi elementi, è evidente che il problema dell'«indifferentismo» denunciato dalle *élites* ebraiche è molto più complesso di quanto appaia dalle loro dichiarazioni. L'allarme dei dirigenti "laici" e dei rabbini resta comunque interessante perché ci offre la loro rappresentazione dei mutamenti in corso. Per quanto riguarda Livorno, il quadro viene confermato dalle poche testimonianze di cui disponiamo, raccolte nel volume *Ebrei di Livorno tra due censimenti (1841-1938)* [49]. Sono testimonianze offerte da persone che vissero un periodo successivo a quello di cui ci stiamo occupando ma che ricordavano nella propria famiglia una scarsa religiosità, uno scarso rispetto dei precetti e delle numerose regole che dovrebbero scandire la vita di un ebreo osservante. Ciò non implicava necessariamente un rifiuto cosciente e "ideologico" del proprio essere ebrei, ma senza dubbio segnala un distacco graduale, un'indifferenza crescente verso la tradizione [50]. Il problema può essere analizzato solo in un'ottica di lunga durata, e sul piano dell'analisi dell'autorappresentazione dell'*élite* ebraica ottocentesca rispetto ai mutamenti nel clima culturale e politico, e alla crescente secolarizzazione [51].

II.2 Arruolamento militare

Gli ebrei livornesi, come d'altronde tutti gli ebrei d'Europa, erano sempre stati esonerati dall'obbligo di prestare servizio militare (art. XL). L'esonero si configurava in realtà come una proibizione, e riguardava non solo gli ebrei ma tutti gli acattolici, considerati infidi, privi di onore, e inadatti anche fisicamente a svolgere il ruolo di difensori dello stato (in termini ottocenteschi, della patria). Nel periodo francese, contestualmente alla cosiddetta «prima emancipazione», questa limitazione cadde e molti ebrei furono arruolati. Subito dopo il ritorno di Ferdinando III sul trono toscano questi soldati vennero lasciati liberi di tornare alle loro case – o meglio furono costretti a farlo – e vennero obbligati a restituire la paga ed eventuali equipaggiamenti già ricevuti, su ordine del Governatore interino Spannocchi: «Questa mia disposizione sembrandomi coerente alla volontà di S.A.I. e R. nostro Amatissimo Sovrano da cui non si è giammai preteso che gl'Individui della sua nazione siano destinati allo stato militare ma *unicamente al commercio* nel quale la di lei [il Cancelliere De Medina] Nazione si è sempre distinta [...]» [52].

L'esonero era in teoria totale, cioè escludeva la possibilità di richiedere agli ebrei pagamenti sostitutivi. Ma questo principio venne più volte messo in discussione. Nell'aprile del 1815, a causa dell'insufficienza della truppa regolare che non bastava a garantire la sicurezza e il rispetto dell'ordine pubblico nella città, i livornesi furono

[48] ACEL, *Minute*, f. 118, 1833-1834, fasc. 45 (corsivo mio).

[49] Luzzati (a cura di), cit.

[50] Cfr. Luzzati, *Integrazione e assimilazione nella Livorno ebraica: proposte per una* discussione, in Id., *Ebrei di Livorno tra due censimenti*, cit., pp. 9-19.

[51] E' utile la fonte rappresentata dalla stampa periodica ebraica del secondo '800 e primo '900, su cui cfr. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, cit.

[52] ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, fasc. 51, lettera datata 14 maggio 1814 (corsivo mio).

chiamati a formare una Guardia Civica sotto la direzione dell'aiutante del governo, il maggiore Giuseppe Fischer. Gli ebrei non furono immediatamente forzati ad arruolarsi, ma vennero avviate trattative fra il colonnello Maggi, uno degli incaricati della compilazione dei ruoli, e De Medina. Fu raggiunto un compromesso, che consisteva nel far pagare agli ebrei atti al servizio militare – 218 secondo una lista fornita dallo stesso cancelliere – una tassa sostitutiva di circa 5.7 lire [53]. Dalle carte della comunità non emerge alcuna particolare resistenza a questa soluzione, probabilmente perché si trattava di una disposizione temporanea, dovuta ad una situazione di emergenza.

Dal 1820 in poi il problema divenne più serio. Una nuova normativa sull'arruolamento militare prevedeva l'avvio di un sistema di arruolamenti volontari, e la possibilità per tutti i cittadini di essere esentati, tramite il pagamento di una tassa di redenzione [54]. Il provvedimento era esteso, nelle intenzioni dei legislatori, anche agli ebrei, che – non potendo optare per il servizio volontario essendo le forze armate precluse agli acattolici – si trovavano costretti a optare per il pagamento. Il governo fiorentino decise dunque di imporre alla comunità ebraica una contribuzione in denaro, destinata a finanziare la convocazione di un certo numero di reclute cattoliche, in misura stabilita sulla base della percentuale degli ebrei sulla popolazione cittadina. La comunità avrebbe dovuto nominare e finanziare le reclute, tassando a questo scopo i propri correligionari. Pur consci dell'ingiustizia del provvedimento, i dirigenti si sottomisero alla volontà sovrana. Nel verbale del 28 maggio 1820 è infatti riportata la notazione seguente: «È stato molto discusso e considerato che nonostante l'esenzione di prestare servizio militare, della quale costantemente ha goduto la nostra Nazione, *è della solita dovuta obbedienza* il secondare gli ordini del paterno Governo, e che anche in questa circostanza deve la nostra Nazione contribuire come tutte le altre classi della Popolazione ai bisogni dello Stato» [55]. Ma non mancavano di esprimere il proprio disagio per il fatto che la comunità ebraica fosse considerata come un blocco separato dal resto della popolazione, e che la Nazione dovesse comportarsi come una corporazione rappresentativa di una parte intrinsecamente "diversa" della cittadinanza. Dopo vani colloqui con la Deputazione costituita dal magistero comunitativo per l'arruolamento, i governanti decisero di spedire un Memoriale a Firenze. Il testo, che porta la data del 9 giugno 1820, ribadiva la disponibilità a contribuire secondo le leggi, ma esprimeva altresì con forza il rifiuto del metodo scelto dal governo:

> [...] poiché la Nazione non ha mai formato un corpo separato ma anzi è stata in ogni tempo considerata come tutti gli altri sudditi e la Nazione medesima ben contenta di questa parità di condizione, non ha mai reclamato il favore delle esenzioni che le accordano i Privilegi, dove si è trattato di contribuire come tutte le altre classi della Popolazione ai bisogni dello Stato. [...] Ma se allorquando la Nazione aveva la Giurisdizione Civile e Criminale, negli affari Generali non è stata mai considerata come un corpo separato, e bensì gli Individui di detta Nazione sono stati trattati indistintamente come tutte le altre classi della Popolazione, quanto più dovrebbero esserlo dopo che l'I. & R.A.V. col suo venerato Motuproprio del dì 17 Decembre 1814 li ha parificati a tutti gli altri sottoponendoli alle istesse Leggi e Tribunali ed avendo soltanto creato un corpo Rappresentativo perché invigili al mantenimento del culto, alla Educazione Nazionale, alla Beneficenza, e ad altri soggetti di disciplina [56].

[53] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 114, 1815-1819, fasc. 17.
[54] ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 11.
[55] ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 11 (corsivo mio).
[56] ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 13. Un tentativo di scuotere la visione della «Nazione ebrea» come un corpo separato era già stato fatto nel 1814, in occasione di una visita del Granduca a Pisa

Si chiedeva dunque che la Deputazione per l'arruolamento si rivolgesse non più alla comunità, ma direttamente ai singoli individui ebrei – si forniva a tale scopo una lista dei maschi ebrei di età compresa fra i 18 e i 25 anni – che sarebbero stati liberi di decidere per proprio conto se pagare la tassa per finanziare le reclute o vedersela con l'autorità. Una lettera del Gonfaloniere Sproni del 16 giugno annunciava che la richiesta era stata accolta [57].

Alla seduta avevano partecipato 15 governanti (compresi i tre Massari), preoccupati dalla possibilità che si creassero ulteriori motivi di divisione e di isolamento dalla società cittadina, per non parlare dell'ostilità che la nomina di reclute cattoliche da parte della «Nazione ebrea» avrebbe causato nel popolino. Inoltre era forte il timore che l'aggiunta di un'altra tassa non sarebbe stata bene accolta, e avrebbe potuto favorire l'allontanamento di alcuni contribuenti, già piuttosto propensi a trascurare, se non addirittura a rifiutare la partecipazione alla vita comunitaria. La situazione finanziaria dell'Università israelitica (come la Nazione cominciava talvolta ad essere chiamata) non era molto buona già da qualche anno, e spesso si lamentava la scarsa disponibilità dei correligionari a sottomettersi al pagamento delle imposte. Forse anche le difficoltà economiche incontrate dal porto di Livorno durante il periodo napoleonico avevano contribuito ad un impoverimento delle casse.

Il 29 luglio 1825 furono emanate ancora nuove disposizioni in materia di arruolamento, che prevedevano la conversione del servizio militare da obbligo di servizio personale a onere pecuniario, sotto forma di una tassa di 2 zecchini a persona. Bisognava ripensare le modalità di contribuzione degli ebrei. Le possibilità erano tre: finanziare un certo numero di reclute cattoliche, stabilire un importo complessivo a carico della comunità, o far pagare i giovani ebrei come tutti gli altri cittadini. Nella riunione dell'11 settembre i Massari, di fronte ad un pubblico veramente esiguo – solo 7 governanti nonostante si trattasse di una seconda convocazione – presentarono un rapporto in cui proponevano la scelta dell'ultima opzione.

> Contribuire in massa od in tronco dall'Università della Nazione stabilirebbe una distinzione tra gli Israeliti e gli altri sudditi, onde questa misura verrebbe a considerare un corpo separato, darebbe luogo a trattative per il quanto da somministrarsi, e converrebbe pensare ai mezzi di fornire pronta contribuzione. [...] [Poi] contribuire per numero di reclute, mentre per effetto di un pregiudicevole precedente ridonderebbe in aggravio della Nazione [58], stabilirebbe inoltre un modo differente di con-

e a Livorno. De Medina, a nome dei Massari e del Congresso, fece sapere al Governatore che la Nazione non intendeva partecipare in quanto tale all'organizzazione delle feste, ma voleva piuttosto unirsi con contributi individuali dei suoi membri alle varie sottoscrizioni aperte nella città (ad esempio quella dei negozianti). La risposta di Spannocchi fu significativa della volontà del Governo di mantenere una visibile separazione fra la comunità e il resto della popolazione: «Gli Ebrei più che nessuno sono stati sempre quà (*sic*) riguardati come Nazione; come tale, in più e diverse Epoche avete avuto dei Privilegi che avete interesse a mantenere. A me sembra che sotto più e diversi aspetti non sia né di vostra convenienza, né di vostro interesse, né della sana politica di associarsi intieramente alle Feste che si danno dal Commercio, renunziando in certa maniera a quella Nazionalità che vi compete» (lettera datata 6 agosto 1814, che si trova in ACEL, *Tempo del Concistoro*, f. D, fasc. 62).

[57] ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 13.

[58] Secondo i Massari, nel 1820 era stato imposto un numero di reclute (5) eccessivo rispetto alla percentuale degli israeliti sul resto della popolazione. Dal conteggio dei cattolici erano infatti stati sottratti «tanti individui che per appartenere alla marina, agli equipaggi di bastimento esistenti nel molo, alle regie truppe o per essere rivestiti dei regi impieghi, o per far parte del clero regolare e secolare sono esenti dal far parte di tale arruolamento». Cfr. ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 150.

tribuzione e darebbe luogo a *demarcazioni e distinzioni sempre odiose ed umilianti*, e che voi o SS. [si rivolgono ai Governanti] cercate con tanta sollecitudine di evitare [59].

Nel 1826 la normativa venne nuovamente modificata. Con la legge dell'8 agosto entrò in vigore un sistema che prevedeva la tratta, ossia l'estrazione a sorte del contingente previsto per l'anno in questione a partire da un elenco di tutti gli uomini atti al servizio militare. A rigore gli ebrei avrebbero dovuto essere esclusi, ma ormai la consuetudine di esigere un contributo in denaro si era saldamente instaurata. La comunità ebraica fiorentina accettò di versare alle casse statali cento scudi annui per essere esentata dalla tratta. Ciò andava evidentemente contro la linea adottata fino a quel momento dai livornesi che infatti, nonostante le pressioni della Deputazione per l'arruolamento perché si conformassero all'esempio, si ribellarono ripresentando le stesse argomentazioni già addotte l'anno precedente [60]. Analoga discussione si ripeté anche nel 1827.

Nel 1828 si arrivò infine ad un accordo con la Deputazione per l'arruolamento. Il 4 marzo venne firmato un Concordato che derogava al diritto comune in materia di tratta, rendendo permanente per gli ebrei il sistema della tassa individuale, con l'obbligo per la cassa della comunità di intervenire soltanto per garantire i poveri e gli insolventi [61]. Nel testo erano chiaramente espressi i motivi per cui non si considerava opportuna una partecipazione dell'Università israelitica in quanto corpo. Ma l'intesa non ebbe lunga vita: gli incaricati governativi lamentavano spesso difficoltà di esecuzione, e le spese a carico dell'università si rivelarono più onerose del previsto. Per questo, quando la Deputazione nel marzo del 1833 ne propose l'abrogazione, i governanti accettarono [62].

Nel luglio dello stesso anno fu emanato un ennesimo provvedimento che fu considerato dalla comunità ebraica come un vero e proprio tradimento. Il Sovrano Rescritto del 5 luglio prevedeva infatti un esborso consistente da parte della comunità [63]. Un discorso pronunciato – dobbiamo supporre a nome dei Massari – nel corso della seduta del Congresso del 16 luglio 1833, e trascritto nel relativo verbale, è piuttosto eloquente. Dopo aver riassunto delle vicende precedenti, e rievocato il concordato e la decisione di abrogarlo, il testo recitava:

La Suprema Direzione Centrale insinuò di nuovo alle SS. LL. di devenire a qualche accomodamento, quasi in nostra balia rilasciandone i compensi, ed ogni speranza di concessione offrendo.
Ma così strano sembrava contribuire in corpo, così pernicioso questo esempio, così retrograda questa misura, e così gravosa alla nostra cassa [...] che forti nel proprio diritto, pieni di fidanza nella Sovrana Giustizia, venne risposto, non potersi accedere ad alcun compromesso, inducente una tassa speciale sul nostro Corpo morale; se ne addussero e se ne svilupparono i motivi, replicando che si amava piuttosto stare alla Legge comunque essa fosse, e correrne gli eventi che contribuire in corpo. [...] Noi non si era reclamato e trattato che per ottenerla [la legge], che per rimediarvi, ed ecco che oggi ci viene invece imposto un rimedio, mille e mille volte peggiore del male.
Mentre si consentiva all'abolizione del Concordato implicitamente si conveniva che le persone comode pensassero pure al loro rimpiazzo, ma si credeva che i Poveri dovessero esserne esenti, imperocché il Governo doveva subire le conseguenze dell'erroneità delle proprie prescrizioni, né si du-

[59] ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 150 (corsivo mio).
[60] Cfr. ACEL, *Arruolamenti militari*, f. 136, 1825-1834.
[61] Cfr. ACEL, *Rescritti*, f. X, dal 17 Decembre 1814 al 5 Decembre 1828, n. 139.
[62] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 118, 1833-1834, fasc. 24.
[63] ACEL, *Rescritti*, f. XI, 1829-1841, n. 41.

bitava giammai il Corpo Morale potesse venire obbligato a pagare per i Poveri [...] sia per la nostra analogia colle altre corporazioni eterodosse [...] sia poiché si sarebbe reso responsabile così il Corpo per l'Individuo [...] sia perché i fondi della Beneficenza avendo speciale destinazione a vantaggio degli Indigenti il Governo non poteva prescriverne la detrazione e cambiarne l'uso imponendo la provvista di Reclute [...]. Sebbene non creduti non attesi questi erano i timori estremi [...] eppure sono un nulla rispetto a quanto la volontà Sovrana certo sorpresa ha ordinato col Rescritto che veniamo a ricevere.
E mentre è così pernicioso il principio che da esso emana, non ne sono meno ingiuste nella loro specialità le disposizioni che lo rendono esecutivo [64].

L'esborso previsto da parte delle casse comunitarie era di 1680 lire annue, destinate a finanziare 4 reclute cattoliche (considerate peraltro eccessive se confrontate con il rapporto fra la popolazione ebraica e quella complessiva della città). Per poter affrontare tale spesa il Congresso era autorizzato esplicitamente a imporre tasse e promuovere collette, nonché ad utilizzare i fondi della beneficenza senza tener conto della volontà dei donatori. Tali soluzioni vennero considerate inattuabili.

Voi [i governanti] sapete quanto sia delicato l'argomento delle imposizioni quali disordini [...] producano sebbene dalla forza e dalla autorità ne sia protetta la distribuzione e la percezione [...]. Quali inconvenienti susciterebbero [...] dunque tra noi, tra noi che non ne siamo abituati [...] nella nostra corporazione *ove pur troppo sono diminuiti quei vincoli di rispetto e di considerazione che dovrebbero passare tra chi amministra e gli amministrati*? [...] Ah no o SS. [...] evitiamo allontaniamo almeno fino a che ci è concesso l'Istante disastroso in cui dovremo ricorrere alle Tasse. Epoca d'inconvenienti [...] epoca non c'illudiamo d'inevitabile riforma alle nostre Civili Amministrative e forse anche Religiose Istituzioni.

Emerge chiaramente non solo l'importanza attribuita al ridimensionamento del ruolo della comunità in quanto corpo che agisce per tutti i suoi membri, ma anche l'impossibilità per la comunità stessa di svolgere ancora quel ruolo. I dirigenti erano consapevoli di non poter contare sulla piena fiducia dei correligionari, di non poterli rappresentare e gestire a loro piacimento, perché molti di loro non si riconoscevano più, e non volevano essere più riconosciuti, nella «Nazione ebrea». Non parlo qui di rifiuto totale della propria identità, o di volontà di abbandonare l'ebraismo, ma solo di distacco dall'istituzione che, con la sua tradizionale autonomia anche in materie non strettamente religiose, incarnava concretamente la "differenza" degli ebrei anche sul piano civile. Gli organi comunitari non entravano in tutti gli ambiti in cui si articolava la vita degli ebrei livornesi, soprattutto dei settori più abbienti; ma fungevano da intermediari con le autorità ogni qualvolta gli individui in questione – che fossero commercianti, possidenti, medici o indigenti – erano presi in considerazione "in quanto ebrei".

Tornando al Rescritto del 5 luglio che aveva suscitato tanto allarme fra i Massari, la vicenda si concluse positivamente, almeno per l'immediato futuro. Il 19 settembre infatti il Granduca emanò un dispaccio in cui si dispensava la comunità dal corrispondere la somma prevista, che sarebbe stata invece direttamente a carico dei singoli individui. Il cancelliere avrebbe dovuto soltanto fornire ogni anno una lista degli individui della classe di leva corrispondente. Per motivare questa scelta si faceva esplicito riferimento alle proteste arrivate da Livorno [65].

[64] ACEL, *Minute*, f. 118, 1833-1834, fasc. 24.
[65] ACEL, *Rescritti*, f. XI, 1829-1841, n. 44.

Queste vicende mettono in rilievo l'ambiguità di fondo del rapporto fra le istituzioni statali, la «Nazione ebrea» (la «suddita nazione», come veniva chiamata) e i singoli ebrei. L'autorità statale si era sempre esercitata sia direttamente sugli individui che attraverso la mediazione dell'ente comunitario collettivo, ma negli anni successivi alla Restaurazione assistiamo ad un cambiamento nel ruolo della «Nazione», che con sempre maggiore frequenta – anche se in modo non sempre coerente e lineare – cerca di sottrarsi alla sua funzione tradizionale di corpo intermedio fra stato e individui per ritagliarsi un ambito di azione più ridotto, limitato al settore religioso ed educativo.

II.3 Conversioni

Al crocevia fra il problema dell'«indifferentismo», quello dei rapporti con le autorità granducali e quello delle relazioni con la società cattolica circostante si poneva il fantasma delle conversioni, molto temuto dalle comunità ebraiche di ogni epoca. I battesimi forzati e il proselitismo cristiano avevano costituito nei secoli minacce di indubbia gravità [66]. Le conversioni non potevano che rappresentare un elemento di disgregazione delle comunità, al contrario di altre misure vessatorie – dalle discriminazioni alla chiusura nei ghetti – che in qualche misura avevano contribuito a rafforzare la coesione interna del nucleo ebraico in funzione difensiva. Inoltre le abiure non erano quasi mai solitarie, poiché spesso un adulto che entrava in una Casa dei Catecumeni portava con sé almeno una parte della famiglia, tipicamente i figli. Nel caso di conversione del padre, i figli venivano tolti alla madre ebrea per essere educati nella nuova religione paterna, e questo costituiva un forte incentivo per le donne a seguire la scelta del marito. I più piccoli e gli anziani erano inoltre potenziali vittime di battesimi impartiti segretamente *invitis parentibus*, tipicamente da balie, domestiche o infermiere cristiane, convinte di guadagnare un'anima alla salvezza. Nonostante queste pratiche fossero state ripetutamente proibite dalle autorità ecclesiastiche, ancora per tutto l'800 si contano vari casi di bambini strappati alle famiglie dopo la scoperta del loro battesimo clandestino, avvenuto magari anni prima [67]. Da un punto di vista cattolico, infatti, il sacramento del battesimo viene considerato comunque valido, purché siano state rispettate alcune regole nella somministrazione e purché sia accertata la volontà e la consapevolezza di chi lo ha impartito. Non si

[66] Cfr. M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004, che si muove su un ampio arco cronologico dal '500 all'800, e ha potuto per la prima volta avere accesso a nuove fonti dell'archivio dell'Inquisizione solo recentemente messe a disposizione degli studiosi. Il problema dei battesimi forzati «getta luce nuova anche su molti aspetti più generali di storia sociale che coinvolgono profondamente tanto il mondo ebraico, quanto quello cristiano: ad esempio, le questioni dell'esercizio della *patria potestas* nel suo complesso e dei diritti e dei poteri delle madri sui figli, nati e nascituri, la definizione del concetto di "adulto" e la pratica della "emancipazione" del figlio da parte del *paterfamilias*, la funzione e il significato del sacramento del battesimo, la questione dello statuto giuridico del feto e del momento della sua animazione, il problema dei "matrimoni misti", l'attenzione al ruolo delle donne e dei bambini, l'integrazione dei convertiti nella società cristiana, con ascese sociali e di *status*, infine, i problemi della costruzione di nuove e complesse identità culturali, quali quelle dei neofiti» (p. 9).

[67] Il caso più celebre è quello di Edgardo Mortara. Cfr. D. I. Kertzer, *Prigioniero del Papa Re*, Milano, Rizzoli, 1996.

può poi dimenticare che spesso i convertiti diventavano i peggiori accusatori e persecutori dei loro correligionari [68].

Le cause che spingevano alcuni all'abbandono della propria religione erano naturalmente le più diverse, senza escludere la possibilità che alcune conversioni fossero sincere. Una delle cause più frequenti era senz'altro la miseria, che poteva spingere a ricercare la protezione e l'ospitalità della Casa dei Catecumeni o di una ricca famiglia cristiana. Molti convertiti ottenevano infatti aiuti economici da parte dei loro padrini di battesimo, spesso persone molto benestanti, di cui prendevano il cognome. Non è un caso che fra gli ebrei toscani convertiti nel corso dell'800 ci fosse un alto numero di donne occupate come domestiche, spesso provenienti dalla Germania e non ben integrate nella comunità locale. A Livorno si contarono, fra il 1814 e il 1848, 35 casi di donne e 28 di uomini postulanti presso la Casa dei Catecumeni [69]. Gli studi di Barbara Armani su Firenze hanno confermato che lo «stato di precarietà materiale e psicologica sembra essere [...] il retroterra comune della totalità, o quasi, delle richieste di conversione» [70]. Armani ha giustamente sottolineato la massiccia presenza femminile, che si riscontra anche a Firenze (nel 1814-1848 troviamo 56 uomini e 72 donne) [71] e che contrasta con le considerazioni proposte da Luciano Allegra a proposito della maggiore resistenza delle donne alla conversione. Allegra, nel suo studio del 1996 sul ghetto ebraico di Torino nel '700, cercava infatti di generalizzare i dati torinesi – che vedevano una prevalenza di conversioni maschili – mettendo l'accento sull'importanza attribuita alla donna nella tradizione ebraica e in particolare nella trasmissione dell'ebraicità [72]. Allo stato attuale degli studi mancano comunque dati sufficienti per tentare considera-

[68] Penso ad esempio a Paolo Medici, ebreo convertito che nel '700 aveva pubblicato una lettera aperta in cui cercava di dimostrare l'arrivo del Messia, testo ristampato nel 1844 a Livorno con il titolo *Lettera scritta dall'Illust. Paolo Medici, Sacerdote Lettor Pubblico e Accademico Fiorentino in cui secondo il computo dei più famosi e dotti Rabbini si fa al vivo vedere agli ebrei che il Messia è venuto coll'aggiunta di alcune difficoltà che muovono gli ebrei contro la legge e religione cristiana e loro risposte edite dal M.R.P.I.C.* (su questo personaggio cfr. F. Parente, *Il confronto ideologico tra l'ebraismo e la Chiesa in Italia*, in *Italia Judaica*. Atti del I convegno internazionale, Roma, Pubblicazioni degli archivi di Stato, 1983, pp. 303-381; sulla reazione della comunità livornese di fronte alla possibilità di una ulteriore ristampa dell'opera v. ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 92). Oppure penso all'opuscolo che circolò a Siena, sotto forma di lettera di Padre Bandini – già Moisè Cusin – al Professor Nascimbeni, datata 20 luglio 1840, in cui era narrato un viaggio compiuto dal religioso per convertire i propri parenti e molti altri israeliti al cristianesimo. Questo caso è interessante perché gli ebrei senesi inoltrarono un reclamo al Granduca il 22 gennaio 1841 solo dopo le vive esortazioni contenute in una lettera del Cancelliere livornese del 15 gennaio. Cfr. ACEL, *Copialettere*, n. 297 e ACEL, *Minute*, f. 122, 1840-1841, fasc. 64. La comunità labronica si inseriva spesso nelle vicende che riguardavano le altre comunità toscane, a tutela degli interessi comuni che esse non difendono con sufficiente prontezza. Per quanto riguarda invece opuscoli diffamatori scritti da cattolici, è interessante la vicenda del libretto di padre Ferdinando Jabalot, raccontata in A. De Rubertis, *Gl'Israeliti e la Censura della stampa in Toscana*, «Rassegna Mensile di Israel», XVIII, 1, 1952, pp. 10-20.

[69] R. G. Salvadori, *Gli ebrei toscani nell'età della Restaurazione (1814-1848). Uscire dal ghetto: divenire ricchi, divenire cristiani, divenire italiani*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1993, p. 112. Ibidem v. in appendice l'elenco delle richieste di ammissione di ebrei nelle Case dei Catecumeni di Livorno e Firenze negli anni 1814-1848, ricavate in gran parte per quanto riguarda Livorno da un registro presente in ASL, *Governo civile e militare*, 937. Su questi temi cfr. Allegra, *Identità in bilico*, cit.; Id., *Modelli di conversione*, «Quaderni storici», 78, 3, 1991, pp. 901-915; Id., *L'antisemitismo come risorsa politica. Battesimi forzati e ghetti nel Piemonte del Settecento*, «Quaderni storici», 84, 1993, pp. 867-899;; Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., pp. 378-382; Armani, *Il confine invisibile*, cit., pp. 289-307. Per un quadro più generale cfr. Milano, *Storia degli ebrei*, cit., pp. 590-596.

[70] Armani, *Il confine invisibile*, cit., p. 299.

[71] Salvadori, *Gli ebrei toscani*, cit., p. 111.

[72] Cfr. Allegra, *Identità in bilico*, p. 135; Armani, *Il confine invisibile*, cit., pp. 299-301.

zioni generali sulle conversioni ottocentesche e sul loro legame con il processo di emancipazione. Il discorso sulle conversioni andrebbe inoltre integrato con una riflessione su un tema strettamente correlato, quello dei matrimoni misti [73].

Gli ebrei livornesi erano protetti, in questi difficili rapporti con le autorità ecclesiastiche, dalla Livornina. Oltre alla possibilità di ritornare liberamente all'ebraismo senza essere perseguiti dall'Inquisizione – fatto di per sé notevolissimo – questa sanciva infatti il divieto di battezzare bambini ebrei di età inferiore ai tredici anni. A ulteriore tutela della «Nazione ebrea» erano anche state stabilite alcune regole per le procedure in uso presso la Casa dei Catecumeni della città. Quando un ebreo si presentava manifestando la sua volontà di aderire al cristianesimo, gli organi direttivi della Casa erano tenuti ad avvertire immediatamente i Massari. Iniziava da quel momento un periodo di isolamento del catecumeno (quarantena), che doveva teoricamente meditare sulla sincerità della sua vocazione senza ricevere pressioni da parte delle autorità ecclesiastiche. In questa fase veniva anche istruito nel catechismo. I direttori della Casa dovevano poi consentire alcuni incontri fra il catecumeno e i suoi parenti più stretti, e prima della conclusione della quarantena dovevano essere convocati i rappresentanti della comunità ebraica perché accertassero la reale volontà di conversione e l'assenza di ogni forma di coercizione. Questo incontro era chiamato «esplorazione» o «cerziorazione», ed era condotto in genere da un Massaro e dal Cancelliere [74]. Si trattava di garanzie importanti almeno su un piano formale.

Nonostante tutto ciò gli ebrei livornesi non si sentivano abbastanza tutelati e non si fidavano granché della controparte cattolica. Nella maggior parte dei casi le polemiche erano inevitabili, e per episodi particolarmente controversi il governo comunitario si appellava al granduca. Il pomo della discordia era in genere la definizione del periodo di quarantena, che da parte ebraica era interpretato in senso letterale, dunque come un lasso di tempo di almeno quaranta giorni, mentre da parte delle autorità ecclesiastiche era spesso considerato un'indicazione vaga, che poteva essere aggirata per poter procedere rapidamente al battesimo [75].

Due casi, che ebbero luogo nel 1827 e nel 1833, provocarono reazioni particolarmente vivaci. Il primo ebbe per protagonista Allegra Bismot (25 anni), entrata ai Catecumeni il 18 luglio 1827, sottoposta ad «esplorazione» il 9 agosto e battezzata privatamente il 16 dello stesso mese, nonostante gli interventi dei Mas-

[73] I pochi studi esistenti su questo tema hanno evidenziato una crescita dei matrimoni misti negli anni '80 e '90 dell'800, ma manca finora un'analisi complessiva del problema. Cfr. L. Allegra, *Prefazione* a Foà, *Gli ebrei e i matrimoni misti*, cit., pp. 9-15, e S. Della Pergola, *Jewish and Mixed Marriages in Milan, 1901-1968*, Jerusalem, The Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University of Jerusalem, 1972.

[74] Nelle filze di minute si trovano diversi verbali di esplorazioni, mandati in copia conforme alla cancelleria della comunità direttamente dall'Auditore di Governo, che presiedeva gli incontri. Dopo l'unità la procedura rimase sostanzialmente invariata, ma il posto dell'auditore venne ricoperto dal prefetto.

[75] Il testo dell'articolo XXVI della Livornina: «Prohibendo a ciascuno dei nostri Cristiani, che non ardischino torvi, né raccattarvi alcuno di vostra Famiglia maschio, o femmina per doversi far battezzare e farsi Cristiano, se però non passano anni tredici di età, e quelli maggiori mentre che saranno, e staranno nelli Catecumeni, o altrove alla loro *quarantina* per battezzarsi possino essere sovvenuti, e parlati da loro Padre, e Madre, o altri Parenti, che avessero volendo che qualsivoglia Ebreo, o Ebrea, che si facesse Cristiano, o Cristiana, essendo figlio, o figlia di Famiglia, non siano tenuti, né obbligati, il Padre, né la Madre dargli legittima, o porzione alcuna in vita loro, e che tali Battezzati non possino fare testimonianza in casi di Ebrei» (Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., p. 427, corsivo mio).

sari presso il vescovo, volti a rinviare la cerimonia. La vicenda fu presa a pretesto dai governanti per inviare una supplica al regio trono, per redigere la quale venne nominata il 26 agosto una commissione speciale [76]. Nella Memoria che venne redatta i deputati, dopo il consueto riferimento alla Livornina e al benevolo trattamento di cui avevano sempre goduto gli ebrei sotto il paterno governo granducale, insistevano sulla molteplicità delle motivazioni che spingono alla conversione e sulla natura ambigua di molte vocazioni; insinuavano che i catecumeni erano in larga parte delinquenti o comunque persone di dubbia moralità; facevano notare come l'accorciamento del periodo di riflessione mettesse a repentaglio l'ordine interno del nucleo ebraico, minando alla base l'autorità del governo della Nazione e la patria potestà.

Tale sistema è dannoso per tutti i rapporti giacché infiniti sono i moventi dai quali sotto il manto di vera Religione vengono prodotte tali risoluzioni, perciò necessita da savi una delazione dalla risoluzione di cambiar Religione all'esecuzione, per dar luogo a togliere le frequenti seduzioni, che tutte le persone e di vario sesso, e di diversa età, ed in varie situazioni, possono essere involontariamente sorpresi, e che per lo contrario una matura riflessione può essere assai utile, tanto per retrocedere in caso di sorpresa, come per confermarsi nella resoluzione con maggior solidità. L'Ecclza [Eccellenza] Vostra comprenderà a colpo d'occhio che tale acceleramento di esecuzione sconvolge il buon ordine delle Famiglie dal sistema governativo della Nazione il quale non può con insistenza reprimere gli abusi, e l'immoralità di alcuni Individui, e porre in chiaro i veri motivi di tali resoluzioni, che non sempre promossi da fine di vera Religione, ma anzi per lo più all'oggetto di effettuare, e sodisfare (sic) ai proprj desiderj che vengono talvolta opposti o dai Capi delle Famiglie, o dai Governanti che non credono, o non possono secondare [77].

La supplica non fruttò le assicurazioni sperate – infatti fra settembre e ottobre dello stesso anno ci fu il caso di Moisè Moises [78], livornese ma battezzato a Fivizzano prima del termine previsto – e la comunità tornò all'attacco, rivolgendosi anche a Ranieri Lamporecchi, avvocato fiorentino. Raffaello Uzielli venne inviato a Firenze per controllare gli sviluppi della situazione. La Memoria dell' avvocato, datata 20 settembre 1827 e diretta al Granduca per il tramite dell'Auditore segretario del Regio Diritto, è molto corposa; trovo però più interessante soffermarmi su quella compilata dagli ebrei livornesi, di cui nell'archivio è presente una minuta datata ottobre [79]. Quella del giurista ci dice infatti ben poco sull'atteggiamento dei dirigenti comunitari su questo spinoso problema, mentre l'altra è meno tecnica e più eloquente.

Il discorso ruota sul significato da attribuire alla parola «quarantina» e sul tentativo di dimostrare che essa doveva indicare effettivamente un periodo di quaranta giorni. Si ribadiva dunque che gli ebrei livornesi difendevano un diritto acquisito. La base di queste rivendicazioni era naturalmente la Livornina: senza di essa – sottolineano i compilatori della Memoria – gli ebrei non sarebbero mai arrivati a Livorno così numerosi, non vi vivrebbero così volentieri, non sarebbero

[76] V. ACEL, *Minute*, f. 116, 1826-1828, fasc. 64 e 67. La Commissione è formata dai Massari e dai deputati Moisè Coen Bacri e Raffaello Uzielli. Nel fascicolo 67 c'è una copia della Memoria.

[77] ACEL, *Minute*, f. 116, 1826-1828, fasc. 67.

[78] Di questo personaggio non viene indicata l'età. Da come se ne parla sembrerebbe però trattarsi di un adulto.

[79] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 116, 1826-1828, fasc. 91, n. 18. Di questo stesso fascicolo fa parte la memoria del Lamporecchi. Anche la comunità di Firenze aveva inviato una supplica sulla stessa questione.

così affezionati al luogo. Non perdono l'occasione per ricordare anche la loro importanza nell'economia cittadina.

Accolti, e concorsi gli Ebrei nel Porto di Livorno sotto la garanzia dei privilegi del 10 Giugno 1593, successivamente ne continuò, come ne continua al presente il concorso si (*sic*) per vivere sotto il benefico governo che ci regge, quanto per la sicurezza che il medesimo offre alle loro famiglie mediante le liberali istituzioni riguardanti il Neofitismo. [...]
L'opinione che le leggi Toscane accordino tutte le garanzie agli Ebrei circa le conversioni religiose, ha fatto stabilire di recente in Firenze, Pisa e Livorno molte case opulente della Romagna, ed altre che sono nell'intenzione di imitarle cominciano ordinariamente dall'informarsi quali leggi ci governano in tale argomento. [...] Sommo è l'interesse che hanno gli Ebrei Toscani di accogliere nelle loro università le cospicue famiglie loro correligionarie, che emigrano dagli Stati Pontificj, ma per conseguire tale intento si rende opportuno che la fama, e la realtà delle leggi e delle consuetudini che riguardano le conversioni si conservino quali sono stati fino al presente. [...]
Gli Ebrei Livornesi principalmente dediti al Commercio, ne devono risentire le vicissitudini, ma la Nazione si mantiene prospera mediante la venuta di case forestiere che coll'importazione dei loro capitali, e della loro industria compensano la decadenza di molte antiche famiglie. E qui è da osservare che i forestieri delle altre Nazioni che concorrono in Livorno, fatta la loro fortuna rimpatriano, mentre gli Ebrei generalmente vi restano, perloché sotto questo rapporto la prosperità della Nazione ebrea contribuisce a quella pure della Piazza [80].

Altro punto importante del discorso è la ripresa delle considerazioni già espresse nella Memoria di agosto sull'ambiguo carattere di molte conversioni e sulla necessità della pausa di riflessione per essere sicuri della sincerità del proponimento, nonché sui rischi che i riti abbreviati potevano rappresentare per l'ordine pubblico. Si insisteva inoltre sul fatto che i colloqui con i parenti non dovevano dipendere dalla richiesta del catecumeno, ma dovevano svolgersi anche contro la sua volontà. Queste riflessioni costituivano lo spunto per un accenno alla difficile situazione dei tempi, forieri di disinteresse per le questioni religiose e pericolosi per la moralità dei costumi:

La durata della quarantina, lasciata all'arbitrio potrebbe essere successivamente ristretta, e venire circoscritta ad un tempo bassissimo.
La mancanza dunque di spazio al consiglio ed al ravvedimento esporrebbe le famiglie al pericolo che ogni figlio insubordinato, ogni figlia sedotta con semplice minaccia, legge dettasse ai proprj parenti: e il solo dubbio che una forte correzione, e i meritati rimproveri possano in un momento di collera, di passione determinare i figli all'abbandono dei proprj cari per farsi Cristiani paralizzerebbe nel suo esercizio la patria potestà e comprometterebbe quindi la purità dei domestici costumi. [...]
E qui sia lecito far riflettere che i costumi essendo i veri regolatori della società è santo proponimento dei Governi di mantenerli corretti, e di procurarne il miglioramento.
Con quai mezzi si ottenga tale importantissimo intento è troppo noto all'E.V. perché io osi farne parola; ma mi limiterò soltanto ad accennare che principalmente colla *Religione* coll'*Istruzione diffusa*, e colla *Patria Potestà* ben regolata si mantengono intemerati i costumi. Non debbo passare poi sotto silenzio altra ovvia verità che cioè in un'epoca come questa, nella quale *l'influenza della religione è generalmente meno sentita*, si rende indispensabile mantenere ed accrescere l'influsso degli altri due elementi conservatori dell'ordine pubblico.

[80] ACEL, *Minute*, f. 116, 1826-1828, fasc. 67. C'è un chiaro riferimento a condizioni economiche non molto felici, che costringono alcune famiglie un tempo ricche a trasferirsi altrove e favoriscono un certo ricambio negli strati alti della società comunitaria. Sarebbe quanto mai opportuno uno studio che desse una valutazione non solo quantitativa, ma anche qualitativa del fenomeno, indicando le categorie più interessate, le zone di emigrazione, eventuali cambiamenti nell'impiego delle proprie risorse, evoluzioni delle storie familiari e dei comportamenti economici in questo momento di transizione.

L'istruzione dei miei correligionarj [è il Cancelliere che parla] essendo dipendente dalla propria volontà, cerchiamo con tutti i mezzi di promuoverla e di estenderla; ma imploriamo dalla Sovrana Clemenza alla Patria Potestà il necessario appoggio [81].

La comunità ebraica vinse la sua battaglia: con Sovrano Rescritto del 19 dicembre venne assicurato il rispetto della quarantena tranne che nei casi di morte imminente, in cui il battesimo poteva essere somministrato previo consenso dell'autorità civile. Anche le altre consuetudini vennero conservate. Alla Nazione fu riconosciuto il diritto di reclamare nel caso di ebrei livornesi che si allontanassero dalla città per cercare di sfuggire a queste regole [82].

Fra marzo e luglio del 833 i governanti della comunità livornese dovettero affrontare un caso particolarmente conturbante e quasi unico nel suo genere. Il catecumeno in questione era infatti un rabbino, tale Ajas, nativo di Ferrara, designato come «Rabbino di Gerusalemme» e da tempo domiciliato a Livorno. Per il periodo di catecumenato si era trasferito a Pisa e da lì aveva spedito al granduca una supplica in cui chiedeva di essere esonerato dal rispetto delle normative sulle conversioni. Fra le carte della comunità sono state conservate le minute delle lettere spedite dal cancelliere in carica Basevi sia al signor Lampronti (cancelliere della comunità fiorentina) sia all'avvocato Lamporecchi [83].

Il 3 maggio Basevi si rivolgeva a Lampronti perché risiedendo nella capitale poteva avere più facile accesso a informazioni sull'attività del governo, e in particolare sulla sorte della supplica di Ajas. Secondo voci giunte a Livorno, in un'informazione recapitata il 29 marzo al Segretario del Regio Diritto sarebbe stata accolta l'esenzione dal catecumenato e sarebbe stata raccomandata ad Ajas la residenza a Pisa. Per Basevi erano in pericolo «la n[ost]ra Religione, i n[ost]ri privilegj, e forse la tranquillità dei n[ost]ri correligionarj in Pisa» [84]. Bisogna ricordare che la Livornina era valida anche per Pisa, e che la normativa e le consuetudini vigenti non prevedevano eccezioni per gli stranieri [85]. Nell'impossibilità di evitare la conversione di

[81] ACEL, *Minute*, f. 116, 1826-1828, fasc. 91, n. 18 (corsivi miei). Queste motivazioni sono molto simili a quelle ricordate da Bernardini nel suo lavoro sulla comunità di Mantova, a testimonianza di un comune sentire delle *élites* dirigenti ebraiche su questo problema. Riporto qui un breve estratto da una supplica del 1784, che rende particolarmente evidente la presenza di un linguaggio e di argomenti pressoché identici: «Esposta la Nazione ebrea al pericolo del clandestino Battesimo de' suoi teneri Figli, ed alla facilità di veder invitati gli adulti al passaggio nella Religione dominante, una dolorosa esperienza ha manifestato le fatali conseguenze che ne sono derivate, di scompiglio nelle Famiglie per il rapto dei Figli non adulti; totale desolazione di altre per non poter li Genitori con paterna Libertà ed autorità, correggere li Figli fatti adulti, per che minaccianti col Cambiamento di Religione il disordinamento della Casa Paterna, cosicche con soversione delle Leggi di Dio, e di natura, invece di restare li Figlj sotto la tuttella dei Padri, si viddero questi sotto la Soggezione dei Figlj, li quali alla perfine dopo l'essere vissuti Cattivi Ebrei, non onorano la Religione Dominante, passando in essa, non in forza d'una soprannaturale Inspirazione, oppure per meglio alimentare lo spirito, ma piuttosto per poter con più libertà, alimentare le passioni del proprio animo» (P. Bernardini, *La sfida dell'eguaglianza*, cit., p. 163). Al contrario di quanto accade per gli ebrei livornesi, i loro correligionari mantovani non ottennero le garanzie richieste.

[82] Cfr. ACEL, *Rescritti*, f. X, dal 17 Decembre 1817 al 5 Decembre 1828, n. 134, lettera del Governatore del 26 Decembre 1827 che partecipa il benigno Rescritto del 19 Decembre; v. anche al n. 141 una circolare del 9 maggio 1828 che proibisce l'evasione dallo stato di coloro che si propongono di farsi battezzare altrove.

[83] ACEL, *Minute*, f. 118, 1833-1834, fasc. 18bis.

[84] Lettera al Sig. Lampronti, Firenze, datata Livorno, 3 maggio 1833.

[85] C'era stato in realtà un precedente: un forestiero, David Bensamon, era stato esentato dalla quarantena con sovrano rescritto del 22 luglio 1830, e le proteste della comunità non erano servite a nulla. Cfr. ACEL, *Minute*, f. 117, 1829-1832, fasc. 88 e ACEL, *Rescritti*, f. XI, 1829-1841, n. 15bis.

Ajas e di imporre l'attesa di quaranta giorni, i livornesi si sarebbero accontentati di ottenere un suo trasferimento a Roma, con l'assicurazione che il battesimo si svolgesse in forma privata, senza pompa e pubblicità «onde l'ordine pubblico non venga turbato, dal conflitto di opinioni, dalla baldanza degli uni, e dal risentimento, e dalle giuste osservazioni degli altri» [86]. Bisognava assolutamente evitare che si avverassero le voci popolari secondo le quali la cerimonia si sarebbe dovuta svolgere il giorno di S. Ranieri, in cui a Pisa affluiva molta gente dai dintorni per assistere alla celebre Luminara [87]. In questo caso la conversione di Ajas avrebbe assunto i contorni di un vero e proprio atto di propaganda da parte delle autorità ecclesiastiche.

In queste lettere fra Basevi e Lampronti Ajas veniva accusato dei vizi più infamanti, come se screditarlo potesse servire a ridurre l'impressione negativa causata dalla sua defezione. Le parole usate erano piuttosto pesanti: al Rabbino si rimproverava di avere amministrato in maniera fraudolenta i denari raccolti per istituzioni e comunità religiose di Terra Santa, di essere dedito alle donne «e di più turpe vizio accusato» (un riferimento con tutta probabilità a pratiche omosessuali) [88], di non osservare i precetti religiosi, di avere abbandonato la sua famiglia. Dopo questa presentazione, è quanto meno strano che poche righe più avanti, nella stessa lettera, si parli di Ajas come di «un Rabbino, figlio di Rabbino, padre di Rabbino, uomo letterato, e di severi costumi» [89].

Dal seguito del carteggio, che a quanto emerge da alcuni accenni deve aver coinvolto anche il Segretario dell'Università israelitica pisana, risulta la scarsissima fiducia che Basevi riponeva nella correttezza delle autorità ecclesiastiche e governative. La comunità non ottenne l'invio di Ajas a Roma, perché questo provvedimento di emergenza era previsto solo per chi non avesse la possibilità di mantenersi o di essere mantenuto ai Catecumeni. Un Rescritto del 25 maggio concesse ad Ajas di rimanere a Pisa, ma gli impose di sottoporsi alla quarantena, alla cerziorazione e a tutte le altre formalità [90]. Ma ancora ai primi di luglio il cancelliere non era affatto tranquillo, e temeva che il Rescritto non venisse osservato, e che si stesse preparando qualche brutta sorpresa [91]. A fomentare questa inquietudine c'erano le libere passeggiate del catecumeno per Pisa, a dispetto delle regole che prevedevano l'isolamento completo. Alla fine Ajas terminò comunque i giorni di quarantena, e venne sottoposto all'esplorazione da parte dei Massari di Pisa. Tutta la vicenda contribuisce però a delineare il quadro di una convivenza non sempre facile e di un rapporto spesso difficile con le autorità ecclesiastiche. Anche le comunicazioni con il governo fiorentino, che in genere si impegnava a far rispettare la normativa vigente, non erano semplici, perché inficiate da una scarsa fiducia reciproca che induceva il governo della comunità ebraica ad essere sempre sospettoso nei confronti dei provvedimenti granducali in materia, e a chiedere continuamente nuove garanzie.

[86] Lettera al Sig. Lampronti, Firenze, datata Livorno, 5 maggio 1833.

[87] S. Ranieri è il santo patrono della città, e la sua festa cade il 17 giugno. La sera della vigilia – la tradizione continua ancora oggi – i lungarni di Pisa vengono illuminati da migliaia di candele poste sulle facciate dei palazzi in modo da disegnarne i contorni, le decorazioni, le linee delle finestre.

[88] Lettera del 5 maggio, v. nota precedente.

[89] Ibidem.

[90] ACEL, *Rescritti*, f. XI, 1829-1841, n. 39.

[91] Cfr. lettere del 7 luglio.

II.4 Le Pie Scuole

La comunità ebraica livornese era non solo una delle più prospere e popolose, ma anche un importante centro culturale per l'ebraismo mediterraneo, o almeno lo era stata fino alla fine del '700. Vi avevano soggiornato molti personaggi celebri, attratti probabilmente anche dall'intensa attività editoriale della città, favorita dalla presenza del porto, da cui partivano consistenti esportazioni di materiale librario dirette verso l'Africa del Nord.

Livorno aveva avuto, nel 1700, il suo *secolo d'oro* del rabbinato. Vi erano state compilate opere ebraiche di grande valore insieme con pregevoli commenti cabbalistici: sopra una schiera di dotti meravigliosi, s'era innalzata la veneranda figura di Rab Azulai, scrittore d'immenso ingegno e di magnifica fecondità, al quale la santità della vita aveva creato fama di operatore di miracoli. In quel secolo fiororono in Livorno: un Melachì Accoèn, un Jacob Ergas, un Ieuda e un Rafaèl Curiat, insigni cabbalisti ed eccellenti scrittori; e, accanto ad essi, una schiera di predicatori eloquenti, di maestri valorosi, di ufficianti espertissimi, onde, con una perifrasi d'un frammento dei Sepolcri, si sarebbe potuto gridare, allora, a Livorno israelitica: – Te beata, non solo per i tuoi commerci floridi, per le tue opere filantropiche, per il tuo Tempio singolare e grandioso, ma anche per i tuoi sommi maestri di scienza ebraica [92].

Non stupisce dunque che il settore dell'istruzione sia stato molto presto regolamentato dalle istituzioni comunitarie, e che l'apparizione della scuola pubblica sia quasi contemporanea alla nascita dell'insediamento ebraico [93]. Sul problema la comunità aveva una quasi totale libertà d'azione [94].

Fino a fine '700, i responsabili del settore dell'istruzione erano stati i *Parnassim* del Talmud Torà. Dopo la Restaurazione questa carica non venne più ristabilita, e al suo posto venne istituita nel 1818 una Deputazione composta da due membri, i Direttori del Talmud Torà. Il loro mandato durava in origine due anni, con rinnovo scaglionato di anno in anno, ma nel 1824 la durata della carica venne portata a tre anni (sempre rinnovabili) e ai direttori venne aggiunto un terzo membro, scelto fra gli amministratori della comunità: la deputazione venne così rinforzata, allo scopo di rendere più efficace il suo lavoro di coordinamento fra le scuole [95]. Nel 1834 vennero apportate ulteriori modifiche: i membri della deputazione divennero cinque, un amministratore e quattro direttori. Questo organismo non aveva però alcuna autonomia decisionale, dato che qualsiasi iniziativa doveva essere sottoposta alla sanzione del Congresso della comunità, che decideva anche in materia di gestione del bilancio, e quindi di stanziamento dei fondi per il finanziamento delle scuole pubbliche, cui potevano contribuire eventuali offerte volontarie da parte delle famiglie più abbienti. Fino al 1835 sotto il nome di *Talmud Torà* erano compresi tre livelli di istruzione, distinti in un asilo infantile, una

[92] G. Lattes, *Memorie d'un insegnante*. Con lettere all'autore del Dott. Max Nordau e di Giacinto Loyson, Asti, Tip. Editrice Segre, 1922, pp. 96-97.

[93] In origine l'istruzione pubblica era destinata solamente ai maschi. Solo nel 1771 venne istituito un asilo infantile misto, e solo nel corso dell'Ottocento, come vedremo, delle scuole femminili.

[94] A parte chiari vincoli di ordine finanziario, e di rispetto per l'autorità costituita. La comunità non aveva d'altronde particolari velleità rivoluzionarie, anche se, come vedremo, proprio il capitolo delle scuole ci permetterà di evidenziare alcuni interessanti collegamenti con ambienti non proprio in linea con la politica della Restaurazione.

[95] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 114, 1815-1819, n. 151; ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, n. 116.

scuola elementare, una scuola rabbinica, questa suddivisa in due livelli [96]. In quell'anno le tre articolazioni furono separate, e assunsero dunque ciascuna una fisionomia più marcata in funzione del suo ruolo all'interno del progetto educativo stabilito dal Congresso; vennero da questo momento in poi indicate complessivamente con il nome di Pie Scuole Israelitiche. Nel 1837 furono trasferite in un edificio più ampio e nuovo di quello occupato in precedenza, dove sono rimaste fino a tempi molto recenti [97]. Numerosi rapporti dei Deputati avevano, negli anni precedenti, segnalato l'insufficienza dello spazio a disposizione degli alunni, le carenze igieniche e la difficoltà di organizzare in maniera ottimale il lavoro delle varie classi disponendo di uno scarso numero di locali. Erano piuttosto frequenti anche le richieste di aumentare i fondi stanziati nel bilancio di previsione per l'istruzione, per aumentare il numero di maestri e soprattutto il loro onorario ed evitare che la qualità del servizio diminuisse per l'allontanamento delle persone di maggior valore. Questo problema si pose in particolar modo per le scuole femminili, al momento della loro istituzione. La difficoltà di trovare maestri sufficientemente preparati e l'esiguità dei loro stipendi erano d'altronde un problema comune a tutto il settore dell'istruzione pubblica, anche all'esterno della comunità ebraica.

La normativa granducale allora in vigore vietava ai bambini ebrei di iscriversi alle scuole comunitative, e trascurava a dire il vero l'intero settore dell'istruzione elementare. Nel 1785 una riforma scolastica voluta da Pietro Leopoldo aveva istituito sette corsi primari, quattro per i maschi e quattro per le femmine, ma nel provvedimento non si faceva menzione dello status e dei diritti di eventuali studenti ebrei o comunque acattolici. Fatta eccezione per la breve parentesi rivoluzionaria e gli anni 1848-52 in cui fu in vigore lo Statuto, dobbiamo dunque supporre che essi non frequentassero le scuole pubbliche granducali se non in via eccezionale, attraverso provvedimenti speciali *ad personam*, naturalmente riservati ai rampolli delle famiglie più benestanti, che ottenevano talvolta anche l'autorizzazione a seguire i corsi presso enti ecclesiastici [98]. La scelta più frequentemente adottata da queste famiglie era presumibilmente quella di assumere precettori e pedagoghi privati, mentre per i più poveri l'unica strada percorribile era quella delle scuole pubbliche ebraiche finanziate dalla comunità. Solo l'articolo 9 della legge del 30 giugno 1852 sancì esplicitamente la possibilità per i non cattolici di usufruire dell'istruzione pubblica, che veniva potenziata e regolamentata nei programmi, nei metodi di insegnamento, nella formazione dei docenti: «Gli Acattolici che intervengano alle pubbliche scuole non hanno l'obbligo di assistere all'insegnamento religioso» [99].

[96] Il Collegio Rabbinico prende il nome di Istituto Passarinho da Abraham Israel Passarinho, che lasciò una cospicua donazione nel 1677 allo scopo di favorire l'incremento degli studi ebraici.

[97] In via Lanzi, molto vicino al Tempio.

[98] In G. Sonnino, *L'istruzione pubblica a Livorno dalle origini fino all'800*, «Liburni Civitas», VI, 3, 1933, p. 136, è riportato il caso di Nissim Provenzal, figlio di un negoziante, che nel 1783 fu ammesso alle lezioni di geometria e filosofia nel collegio dei Barnabiti. Si trattò senz'altro di un'eccezione alle regole, ma probabilmente non fu l'unica.

[99] Cfr. G. Sonnino, *La scuola elementare pubblica e privata a Livorno dalle origini all'anno 1866*, «Bollettino Storico Livornese», III, 1, 1953, pp. 26-27. Delle Pie Scuole Israelitiche, considerate scuole confessionali e soprattutto riservate a studenti di religione ebraica, dunque non pericolose per la moralità dei cristiani, l'autorità fiorentina sembra non occuparsi affatto.

Inoltre la scuola – il *Talmud Torà* – essendo destinata soprattutto agli strati meno abbienti della popolazione, svolgeva un'essenziale funzione di controllo sociale, garantendo una certa supervisione sulla vita quotidiana dei meno abbienti. L'innalzamento del livello base di istruzione poteva infatti evitare degenerazioni nocive a tutta la comunità: delinquenza, sporcizia, rozzezza, anche da parte di pochi, sortivano l'effetto di rinfocolare i pregiudizi presenti – anche nella "tollerante" Livorno – nell'opinione pubblica cittadina. Ai bambini poveri venivano forniti anche vestiti, e la loro igiene personale era curata da maestri e maestre, soprattutto all'asilo. Un elemento emerge infatti con grande chiarezza dalle discussioni su questo tema: la scarsissima fiducia nell'educazione fornita dalle famiglie, che pure avrebbero dovuto costituire la base della formazione dei giovani. La comunità sente il bisogno e il dovere di sostituirsi ad esse per controllare in prima persona la loro educazione non solo intellettuale ma anche morale. Tale preoccupazione sembra diventare sempre più grande con il passare del tempo, ed era segnalata con particolare forza in un rapporto ufficiale del 1850:

> Non mancano buoni padri che intendono l'importanza dei loro doveri verso la prole che secondano gli sforzi degli educatori e vegliano sui figli. Ma non sono tutti tali, e a molti che vorrebbero pur esserlo, lo impedisce o la condizione intellettuale, o la debolezza del carattere o la miseria, che facendo loro consumare tutto il tempo per procacciare un sostentamento alle famiglie, non ne rimane loro per vigilare la prole, che resta abbandonata per le strade, esposta a tutti i pericoli dei mali esempi, spettatrice sempre, e purtroppo attrice spesso di ogni turpitudine, esposta a perdere in pochi minuti il frutto dell'educazione di tutti i giorni [100].

A questo scopo mirava dunque la tendenza all'aumento delle ore di lezione, cioè del tempo speso dagli allievi all'interno degli edifici scolastici, che comunque non era mai stato poco, se pensiamo che negli anni '40 gli allievi della scuola di mutuo insegnamento erano impegnati più o meno dalle 9.00 alle 17.00. Tutto ciò faceva parte di un preciso progetto del governo universitario, come ricordano i rapporti dei deputati al Congresso. In quello presentato il 28 agosto 1825 si affermava:

> [...] l'istruzione migliora la morale, distoglie dal vizio, raddolcisce i costumi, allontana dall'ozio, e tende finalmente a procurare, un grado di civilizzazione a persone le quali non avendo per lo più che riprovevoli esempi da seguire, rimarrebbero senza tale soccorso nel più abbietto abrutimento (sic). [...] l'educazione apre il sentiero ad una onesta sussistenza, e per gli educati, e per le loro famiglie, come non pochi esempj hanno già fornito le nostre scuole [101].

Nel 1850, nel rapporto già citato, il concetto veniva ribadito con forza (era passato poco tempo dall'emancipazione del 1848):

> Il carattere delle Pie Scuole è quello di un istituto tecnico-popolare, eretto allo scopo di diffondere nella classe povera il massimo grado possibile di educazione, Religiosa e Morale, e di avviarlo all'esercizio *delle più utili professioni*.
> Diffondere nella classe povera il maggior grado possibile di educazione Religiosa e Morale, questo ripeto, è l'intento più importante delle Pie Scuole; è su questo che vuolsi adoperare ogni cura, per ampliare i mezzi fin qui adoperati, non privi di risultamento, riconosciuti anzi fruttuosi, ma non sufficienti alla grandezza del bisogno, né proporzionali ai mezzi economici ed intellettuali di cui si può disporre [102].

[100] ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 141.
[101] ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 145.
[102] ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 141 (corsivo mio).

Anche la presenza massiccia di opere di assistenza ai bisognosi rientra in questa prospettiva. Gli ebrei, per poter godere se non della stima collettiva almeno di una certa indifferenza, dovevano dimostrarsi insomma migliori degli altri.

Mi preme sottolineare la stretta connessione fra le strutture educative e la dimensione religiosa. A questo proposito bisogna tenere ben presente che Livorno fu sempre una comunità piuttosto conservatrice, per nulla – o quasi – sensibile alle innovazioni o a istanze riformistiche [103]. Nonostante varie modifiche sia nei programmi che nelle modalità di insegnamento, l'apprendimento dell'ebraico – almeno quanto bastava per capire le preghiere – della storia sacra, delle basi del culto viene considerato sempre indispensabile. Quando i deputati lamentano la scarsa conoscenza delle pratiche religiose negli allievi, la responsabilità è attribuita alle famiglie. Nella lettura di uno qualsiasi dei Regolamenti che si succedono, colpisce proprio il fatto che sotto il capitolo dedicato ai doveri dei maestri e degli scolari gli obblighi di frequenza alla Sinagoga occupino la maggior parte del testo [104].

Se per gli ebrei il miglioramento delle condizioni di istruzione dei poveri assumeva il particolare significato di attenuare una fonte di pregiudizi, e rientrava in una tradizione secolare di maggiore alfabetizzazione rispetto alla popolazione gentile, nell'interesse che vi portano bisogna vedere anche un riflesso del clima generale del secolo. Dalla fine del '700 e poi per tutto l'800 ci fu una crescente attenzione verso le problematiche dell'educazione e della diffusione dell'istruzione nelle classi popolari. Il dibattito fu particolarmente vivo proprio in Toscana, dove divenne un cavallo di battaglia di molti intellettuali liberali, e un vero strumento di lotta politica. Basti ricordare gli interventi dell'«Antologia», del «Giornale Agrario», della «Guida dell'Educatore», pubblicazioni cui parteciparono anche alcuni ebrei, fra cui ricordo i fratelli Raffaello e Sansone Uzielli. Nel Granducato intellettuali, pedagoghi, educatori famosi favorirono l'importazione del modello lancasteriano, proveniente dall'anglicana Inghilterra attraverso la mediazione della protestante Svizzera. Si trattava in particolare del Vieusseux, del Lambruschini, del Mayer, cui si potrebbero aggiungere Stanislao Bianciardi, Matilde Calandrini, Pietro Thouar, ma anche Gino Capponi, Bettino Ricasoli, Giuseppe Montanelli. Sono personaggi molto diversi tra loro, ma che avevano in comune la partecipazione ad un certo ambiente intellettuale in cui circolavano ampiamente idee liberali ed in cui il dibattito sull'educazione assumeva forti valenze politiche. Inoltre molti di loro erano parte, più o meno attiva, di quello che Giorgio Spini ha chiamato l'evangelismo toscano [105]. Non stupisce che il governo granducale non fosse molto favorevole all'introduzione del metodo lancasteriano o alla diffusione degli asili di carità, soprattutto nei piccoli centri o nelle campagne. La situazione dell'istruzione elementare nel Granducato, d'altronde, non era senz'altro delle migliori, come risulta da un'indagine condotta da Gaetano Giorgini e Pietro Thouar fra il gennaio del 1841 e il febbraio del 1842.

[103] Cfr., per una prima idea, Toaff, *La Nazione ebrea*, cit., pp. 363-382.

[104] Si può vedere ad esempio quello approvato nel giugno 1820, in ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 14.

[105] G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1956.

Gli Uzielli si prestano particolarmente come esempio di uno scambio fra una parte dell'*élite* dirigente comunitaria e questi fermenti intellettuali, come ricorda efficacemente Arturo Linaker nella sua biografia di Enrico Mayer:

Con Sansone Uzielli Enrico Mayer aveva comune, oltre l'amore alla letteratura e alle istituzioni inglesi, l'amore alla educazione popolare: la Calandrini, Ferrante Aporti erano in continua corrispondenza, oltreché col Mayer, anche coll'Uzielli, che in unione alla buona sua consorte Marianna Foà aveva promosso a Livorno le Pie Scuole Israelitiche, [...]. La casa Uzielli a Livorno era ritrovo geniale di scienziati e letterati, come il Rosini, l'Orlandini, il Capei, il Mossotti e, introdottovi da Enrico Mayer, anche Giuseppe Giusti [106].

In piena consonanza, dunque, con i dibattiti di intellettuali e politici di quegli anni, alcuni dirigenti comunitari proposero negli anni '20 la costituzione di scuole femminili. L'iniziativa partì nel 1822 dagli amministratori Salomone Levi Sonsino, Michele di G. Pereyra de Leon, Felice Padoa e Raffaello Uzielli, e l'esperimento coinvolse, già dal gennaio 1823, circa trenta ragazze povere di età compresa fra i 7 e i 12 anni, cui si insegnava a cucire, leggere, scrivere e si facevano imparare le preghiere più comuni «poiché è spiacevole il dirlo, a tanto non erano state erudite nel seno delle loro Famiglie». L'idea era venuta dalla constatazione dello stato di abbandono in cui erano tenute le fanciulle della comunità, al contrario di quanto avveniva per i loro coetanei maschi: «prive del più caritatevole dei soccorsi, contraggono delle pessime abitudini fino dai primi Anni, spesso per ozio corrono da sole le strade fuori di ogni convenienza, e crescono nell'ignoranza di ogni Dovere Religioso, e di ogni Arte capace di sollevarle dalla mendicità; quindi sono poco utili alle loro famiglie da fanciulle, e da maritate, e se giungono ad essere Madri sono affatto inette a dare la menoma educazione ai loro figliuoli» [107].

Era quest'ultima, naturalmente, la preoccupazione maggiore: la missione delle donne ebree, al pari di quelle cattoliche, era di diventare mogli e madri, e la connotazione ebraica non faceva che rafforzare queste considerazioni. L'ebraismo assegna infatti alla famiglia e alla donna un ruolo cruciale: secondo la normativa *halakhica* è ebreo chi è figlio di madre ebrea; alla madre spetta in gran parte l'educazione dei figli, anche per quanto riguarda l'aspetto religioso nella sua dimensione affettiva e profonda. Nel lavoro quotidiano di amministratrice della casa è lei che deve preoccuparsi dell'osservanza dei precetti religiosi, ad esempio in cucina, dove per gli ebrei abbondano le regole e i divieti [108]. La comunità livornese non costituiva certamente un caso unico. Nel corso dell'800 l'interesse per la condizione femminile e per l'istruzione del "sesso debole" si risvegliò in tutto il mondo ebraico, come dimostrano le pubblicazioni dell'epoca. Nella seconda metà del secolo l'argomen-

[106] A. Linaker, *La vita e i tempi di Enrico Mayer*, Firenze, Barbera, 1898, vol. II, p. 241. Su questa interessante figura v. anche *Prose e poesie di Sansone Uzielli* con un saggio di C. Carocci, Firenze, Seeber, 1899.

[107] V. verbale del 17 agosto 1823, cui è allegata l'istanza degli amministratori, in ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 97.

[108] Su questi temi cfr. L. Allegra, *La madre ebrea nell'Italia moderna: alle origini di uno stereotipo*, in *Storia della maternità*, a cura di M. D'Amelia, Roma-Bari, Laterza 1997, pp. 53-75; N. L. Green, *La formazione della donna ebrea*, in *Storia delle donne*, a cura di G. Duby e M. Perrot, vol. IV, *L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 209-226; M. A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class*, cit.; Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, cit.

to era protagonista sulle pagine dell'«L'Educatore Israelita» e «Il Vessillo israelitico»[109].

La nuova scuola ebbe subito, a quanto pare, un clamoroso successo, tanto che gli amministratori non riuscivano più, con i fondi a loro disposizione, ad accontentare tutte le richieste di iscrizione; per questo presentarono, alla riunione del Congresso del 17 agosto 1823, un'istanza in cui chiedevano il riconoscimento ufficiale dell'istituzione e lo stanziamento di fondi sufficienti per allestire i locali e pagare maestri e maestre. La richiesta fu accolta, apparentemente senza difficoltà. Nel 1825 la scuola aveva già raddoppiato il numero di allieve, passando da 30 a 65, e disponeva di quattro maestre, di cui solo due considerate soddisfacenti dai deputati[110] e due maestri, uno di religione, e uno che insegnava a scrivere e far di conto. Le donne tenevano corsi di cucito, ricamo, maglia e filato, fattura di nastri e bottoni, fabbricazione di cappelli di paglia, attività considerata molto utile in vista di un futuro impegno lavorativo, e «principi di Lettura ebraica e volgare» (con la dizione "volgare" non può che intendersi "italiana")[111].

Nello stesso anno l'Istituto dei Maschi, che comprendeva scuola elementare, seconda scuola, scuola superiore e un corso di disegno lineare, aveva circa 165 alunni. La scuola elementare aveva già adottato il metodo del mutuo insegnamento, molto in auge a quei tempi. A Firenze la prima scuola di questo tipo era stata aperta il 1° maggio del 1819, mentre a Livorno fu fondata nell'agosto 1828 una Società per il Reciproco Insegnamento, che aprì in breve tempo una scuola elementare gratuita per bambini di famiglie indigenti, maschi, cattolici, di età compresa fra i sette e i dieci anni. Per quanto riguarda la comunità ebraica, nel marzo del 1832 vide la luce una Società Ebraica per il Reciproco Insegnamento, che inaugurò una scuola aperta a circa cinquanta studenti[112]. Il metodo del reciproco insegnamento restò in vigore nelle Pie Scuole ebraiche per qualche decennio, ma fu sottoposto a dure critiche nel rapporto sull'istruzione del 1850, già citato,[113] che si espresse a favore di una graduale reintroduzione del metodo simultaneo – evoluzione che, ancora una volta, rispecchiava quella della riflessione generale sull'istruzione negli ambienti intellettuali toscani. Perché si arrivi ad una comple-

[109] Cfr. M. Miniati, *Les «Emancipées». Les femmes juives italiennes aux XIXe et XXe siècles (1848-1924)*, Paris, Champion, 2003; C. Ferrara degli Uberti, *«Laboriose, educatrici e saggie». Sulla collaborazione femminile al «Vessillo Israelitico» all'alba del Novecento*, in corso di stampa negli atti del IX convegno internazionale *Italia Judaica: Donne ebree nella storia d'Italia* (Lucca 6-9 giugno 2005), a cura di C. Galasso e M. Luzzati, Firenze, La Giuntina, 2007.

[110] «ma occorre migliorare le loro condizioni pecuniarie diversamente si rischia di perderle», cfr. ACEL, *Minute*, f. 115, 1820-1825, fasc. 145.

[111] Sull'istruzione femminile cfr. S. Soldani (a cura di), *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Milano 1989; S. Soldani e G. Turi (a cura di), *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1993; I. Porciani (a cura di), *Le donne a scuola. L'educazione femminile nell'Italia dell'Ottocento. Mostra documentaria e fotografica*, Firenze 1987; sulle donne ebree cfr. Miniati, *Les «Emancipées»*, cit. Per il caso Toscano cfr. L. Frattarelli Fischer e O. Vaccari (a cura di), *Sul filo della scrittura. Fonti e temi per la storia delle donne a Livorno*, Pisa, Ed. plus, 2005; M. Scardozzi, *L'istruzione femminile a Pisa e provincia nell'Ottocento*, in E. Fasano Guarini, A. Galoppini, A. Peretti (a cura di), *Fuori dall'ombra. Studi di donne nella provincia di Pisa (secoli XIX e XX)*, Pisa, Ed. plus, 2006, pp. 155-206.

[112] Non mi occuperò di questa iniziativa perché il mio interesse è diretto soprattutto all'organizzazione delle scuole pubbliche gestite dal governo comunitario, ma qualche informazione si può trovare in Lo-Romer, *Merchants and Reform in Livorno*, cit., p. 181.

[113] ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 141. Il rapporto è datato 25 aprile 1850.

ta soppressione del mutuo insegnamento bisogna aspettare però il 1866, anno in cui fu attuata anche una riorganizzazione di tutto il settore dell'istruzione primaria, come risulta dal rapporto della deputazione datato 29 gennaio [114].

Periodicamente il Congresso organizzava controlli sul funzionamento del sistema educativo, e nel 1831 venne nominata una commissione – formata da Raffaello Uzielli, Isach Bembaron, Giuseppe Monselles, Moisè Picciotto, Moisè Morpurgo, Leone Disegni ed Emanuele Basevi – incaricata di redigere un rapporto sullo stato della situazione dell'istruzione religiosa e civile [115]. Il rapporto, che secondo il progetto originario avrebbe dovuto essere sottoposto all'assemblea entro quattro mesi, fu in realtà presentato il 24 agosto del 1834, o meglio a quella del 31 agosto, dato che al primo invito non aveva risposto quasi nessuno, e la seduta era stata rinviata per mancanza di partecipanti [116]. Fu in seguito ai lavori di questa commissione che prese forma l'idea di unificare le scuole, attuata come abbiamo visto fra 1835 e 1837, e venne formulata la proposta, anch'essa realizzata, di estendere il reciproco insegnamento a tutte le materie civili e a tutti i livelli di istruzione.

Il progetto suscitò però una polemica dai toni molto aspri, anche perché dal 1832 la sua discussione si legò strettamente a quella sulle modalità attuative delle ultime volontà di Isach Franchetti, che nel suo testamento aveva lasciato una cospicua donazione da destinare all'istituzione di un'Opera pia che operasse nel settore dell'istruzione popolare. Della gestione del legato avrebbero dovuto occuparsi Abramo e David Franchetti, Raffaello Uzielli, Abramo Pardo Roques e Leone Disegni. Nella seduta dell'agosto 1834 David Franchetti, che era un governante, ed era stato Massaro nel triennio 1824-26 e 1831-33 [117], presentò una memoria nettamente ostile all'orientamento del Congresso, esprimendo il parere che si sarebbe dovuta prestare molta più attenzione ai bisogni morali e sociali delle classi inferiori, dando alle scuole una direzione unica con più poteri e autonomia gestionale rispetto alla Deputazione, e soprattutto riservando molto più spazio all'apprendimento delle arti industriali; accusava i suoi colleghi di opportunismo e conservatorismo, e auspicava una vera e propria «rivoluzione» della «pubblica Educazione» nel senso di una maggiore attenzione all'aspetto pratico degli insegnamenti: «dalla Educazione poco frutto si può raccogliere se non è professionale, se non conduce l'Alunno al punto di dotarlo di un mezzo industriale qual ch'egli sia legittimo, ed onesto per procurarsi una sussistenza». Deplorava inoltre l'idea, che poi risultò vincente, di non costituire l'Opera pia Franchetti, ma di integrare il lascito di Isach nel bilancio della comunità [118]. Le critiche furono duramente respinte dal Congresso, che in questi anni non sembrava ancora particolar-

[114] ACEL, *Minute*, f. 132, 1866-1871. Si tratta di una busta non rilegata, all'interno della quale c'è un fascicolo di fogli sciolti intitolato *Fogli da archiviare, Minute 1866*. I singoli fogli non sono numerati.

[115] ACEL, *Minute*, f. 117, 1829-1832, n. 141.

[116] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 118, 1833-1834, fasc. 73 e ACEL, *Minute*, f. 119, 1834-1835, n. 74.

[117] Per le cariche ricoperte da Franchetti cfr. ACEL, *Elezioni e uffizi*, f. 43, 1785-1832; la memoria è in ACEL, *Minute*, f. 119, 1834-1835, n. 74.

[118] Su questa vicenda, e soprattutto sulla famiglia Franchetti, una delle più influenti nell'*élite* ebraica toscana, cfr. M. Scardozzi, *Itinerari dell'integrazione: una grane famiglia ebrea tra la fine del Settecento e il primo Novecento*, in P. Pezzino e A. Tacchini (a cura di), *Leopoldo e Alice Franchetti e il loro tempo*, Città di Castello, Petruzzi, 2002, pp. 271-320; Ead., *Una storia di famiglia: i Franchetti dalle coste del Mediterraneo all'Italia liberale*, «Quaderni Storici», 114, 2203, pp. 697-740.

mente sensibile all'esigenza di istituire scuole di arti e mestieri. L'impressione è che l'idea predominante fosse ancora quella di avviare alla carriera commerciale [119], dato che si discuteva spesso dell'opportunità di introdurre nei *curricula* lingue straniere o materie quali il calcolo mercantile o la tenuta dei libri di registro.

Ancora nel 1844 venne respinta una proposta di Sansone Uzielli, che prevedeva l'abolizione della cattedra di lingua inglese per favorire il settore delle arti e mestieri, quasi inesistente. Sansone, molto attivo nel campo dell'istruzione – fu lui a riorganizzare gli asili infantili, cui si dedicò soprattutto fra 1833 e 1837 [120] – motivava così la sua richiesta:

> Non bisogna perdere di vista che la diffusione delle arti e mestieri fra noi ha il santissimo scopo di non gettare tutta la gioventù povera nella carriera di addetti di commercio, o di piccoli commercianti, carriera ogni giorno più ardua per la concorrenza aumentata, carriera piena di conflitti e di gare, e assai meno moralizzatrice pel povero che un mestiere, o un'arte meccanica [121].

Si sente l'eco non solo delle discussioni degli educatori e dei pedagoghi toscani, ma anche dei dibattiti che da fine Settecento si susseguivano sul tema della rigenerazione degli ebrei, predicando la diffusione fra loro di mestieri diversi dal commercio, e più salutari per la loro moralità. L'atteggiamento del governo comunitario, che tra l'altro doveva fare i fonti con il problema di un crescente disinteresse da parte dei suoi membri per le questioni di interesse collettivo, ed era quindi sempre meno legittimato ad agire a nome della «Nazione ebrea», restava nella sostanza abbastanza conservatore.

In questi stessi decenni, un altro fronte, che riguardava più direttamente le famiglie benestanti e il loro percorso di integrazione sociale, occupava le energie degli elementi più attivi dell'*élite* comunitaria.

II.5 Addottorarsi in diritto civile: una porta per l'emancipazione

A norma dell'articolo XIX dei privilegi del 1593, gli ebrei livornesi e pisani avevano il diritto di laurearsi in qualsiasi disciplina ma questa parte della Livornina non fu, per lungo tempo, applicata integralmente. Mentre nella prima metà del '700 fu assicurato nuovamente il diritto di addottorarsi in medicina e scienze fisiche [122], per quanto riguarda la giurisprudenza l'esclusione era netta. A parte

[119] Esisteva una Scuola di Commercio che si proponeva proprio questo scopo.

[120] È in questi anni che si diffondono gli asili di carità, cui chiaramente l'Uzielli si ispira per questa riforma degli asili ebraici. Della questione si occupò anche Enrico Mayer, non a caso grande amico di Sansone, che nel 1839 sulle pagine della «Guida dell'Educatore» li definì «la prima delle istituzioni sociali» (citato in L. F. Previti, *Educazione popolare, scuole di mutuo insegnamento e asili infantili di carità a Pisa*, in *Una città tra provincia e mutamento. Società, cultura e istituzioni a Pisa nell'età della Restaurazione*, Pisa, Archivio di Stato, 1985 p. 177). Sempre sugli asili v. anche Coppini, *Il Granducato di Toscana. Dagli «anni francesi» all'Unità*, cit., pp. 284-297; A. Gaudio, *Gli asili aportiani a Livorno*, «Annali di storia dell'educazione», 6, 1999, pp. 81-105.

[121] ACEL, *Minute*, f. 124, 1844-1845, fasc. 154, verbale del 10 settembre 1844; erano presenti 17 governanti più i tre Massari, all'epoca Angelo Levi Mortera, Benedetto Errera, Abram R. Alatri.

[122] Siamo, secondo quanto riporta Attilio Milano, nel 1728, quando fu introdotta la possibilità di prestare il giuramento di Ippocrate sul Pentateuco e non sul crocifisso. Cfr. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, cit., p. 624. Milano non sottolinea la questione della laurea in diritto civile in questo capitolo dal titolo *La cultura: scuole, medici, libri* (pp. 613-646). L'unico breve accenno si riferisce ad un periodo molto più

provvedimenti di carattere personale, volti a regolarizzare la situazione di chi si era laureato nel corso del periodo francese, anche con la Restaurazione rimasero pienamente in vigore i divieti.

La questione non riguardava solo gli ebrei, e permette di gettare uno sguardo comparativo sul trattamento delle diverse minoranze etniche e/o religiose presenti a Livorno e rappresentanti della natura atipica di questa città portuale. Per un provvedimento che regolasse in forma chiara e definitiva il problema della laurea degli acattolici bisognerà aspettare gli anni della Reggenza lorenese. Il 30 aprile 1755 fu infatti approvato un regolamento che, dopo anni di discussioni che investivano le procedure di conferimento della laurea nonché l'esigenza di una progressiva laicizzazione e statalizzazione dello studio pisano, creava una disciplina in materia. Da quel momento in poi gli acattolici avrebbero potuto richiedere la grazia di addottorarsi in filosofia e medicina; la cerimonia di laurea doveva svolgersi alla presenza del Priore del Collegio non potendo essere presenziata come di consueto dall'Arcivescovo; il giuramento d'uso – la professione di fede tridentina – sarebbe stato sostituito dal giuramento sulla Bibbia per i protestanti e sul Pentateuco per gli ebrei; le spese per il dottorato sarebbero state le stesse che per i cattolici. Quest'ultima novità non venne in realtà applicata, e almeno per quanto riguarda gli ebrei continuò a lungo ad essere richiesti dai professori emolumenti doppi.

Le particolari difficoltà ad ammettere la possibilità per gli ebrei di addottorarsi in diritto erano dovute principalmente al ruolo svolto dalla figura del giurisperito, ruolo in qualche misura di direttore delle coscienze, di regolatore dei costumi, di punto di riferimento morale per tutta la società (facendo astrazione naturalmente dal reale spessore etico e morale dei singoli avvocati, giudici o notai). In un'epoca infatti in cui l'elemento religioso – non necessariamente confessionale – permeava ancora molti settori della vita sociale, e anche fra i più laici e progressisti era considerato una dimensione ineliminabile e fondamentale dell'esistenza umana, la funzione giurisprudenziale rappresentava nel sentimento

antico, ai secoli XVI-XVII: «La facoltà di medicina, in tempi passati, era l'unica a cui potessero accedere gli ebrei dopo superati gli scogli più o meno irti che ogni università credeva di dovervi collocare innanzi. Le altre facoltà, più che scogli, avevano davanti a sé dei veri e propri sbarramenti, e questi erano costituiti dalle materie che vi si insegnavano e che risultavano di scarso interesse per gli ebrei. Essi, infatti, evidentemente non si sentivano portati per i comuni studi di teologia e poco per quelli di filosofia, imbevuti gli uni e gli altri delle dottrine dei padri della Chiesa; scarsamente per gli studi umanistici, non solo perché gli ebrei vi preferivano quelli sulla propria letteratura, ma anche per una congenita freddezza verso tutto quello che proveniva anche di riflesso dai romani; infine, non verso gli studi di diritto canonico e poco verso quelli di diritto civile, che gli ebrei, per la loro singolare posizione in mezzo alla società cristiana, non applicavano nelle loro cause interne ed avevano scarsa opportunità di applicare in quelle miste» (p. 623). La necessità di fornire un quadro sintetico sulla situazione di tutta la penisola porta in questo caso a una certa superficialità di interpretazione; sembra infatti alquanto discutibile l'idea che l'esclusione degli ebrei da molte facoltà fosse dovuta principalmente ad un loro scarso interesse verso alcune materie. Per quanto riguarda gli studi giuridici è senz'altro vero che nei ghetti gli ebrei avevano ben scarse possibilità di applicare il diritto civile nelle loro controversie, ma credo che sarebbe utile anche in questo caso introdurre delle considerazioni basate sulle diverse realtà locali; nel caso di Livorno, ad esempio, il diritto in materia commerciale doveva avere suscitato già da tempo un certo richiamo. Certamente l'abolizione della giurisdizione autonoma rappresentò un importante stimolo ed anche un motivo per rivendicare il diritto di dedicarsi a questo tipo di studi, dato che ormai tutta la vita degli ebrei, fatti salvi gli ambiti strettamente legati alla religione, era regolata secondo le norme del diritto comune. Cfr. B. Marangoni, *Minoranze religiose nello studio di Pisa. Le lauree degli acattolici 1737-1799)*, «Bollettino Storico Pisano», LXIV, 1995, pp. 147-192. Per il periodo precedente, v. Marangoni, *Lo studio di Pisa*, cit. e M. Luzzati, *Prestito ebraico e studenti ebrei all'università di Pisa (secc. XV-XVIII)*, «Bollettino Storico Pisano», XLIX, 1980, pp. 23-38.

comune un tramite fra istanze ideali di moralizzazione e pratico controllo sui costumi [123]. È significativo che Isacco Rignano – avvocato di successo nella Toscana postunitaria – cercando nel 1847 di dimostrare l'ingiustizia dell'esclusione degli israeliti dalla professione forense, ritenesse necessario insistere sulla natura della religione ebraica, specificando che: «tutte le religioni purché bibliche conducendo per loro essenza alla moralità ed ai vincoli dell'umana fratellanza, sono ugualmente utili come *interiori sanzioni del giusto*, e quindi tutte atte ad animare d'amore e di carità l'uomo nell'esercizio dei suoi pubblici doveri» [124].

Ponendosi in quest'ottica non è difficile comprendere come sembrasse a prima vista inaccettabile che questo ruolo strategico fosse ricoperto da un ebreo [125]. Tenendo presente una tale situazione si comincia però a capire anche perché gli stessi ebrei attribuissero alla caduta di questa barriera una valenza di gran lunga superiore rispetto all'abolizione di altre proibizioni, e la caricassero di un forte significato simbolico. L'accesso alla carriera giuridica avrebbe aperto loro la strada verso uno dei settori guida della società, verso posizioni di autorità, verso la sfera pubblica, fino a quel momento inaccessibile: agli ebrei livornesi era riconosciuto sì un ruolo importante in molti rami dell'economia e della finanza, ma essi erano comunque esclusi – a parte possibili eccezioni individuali – dai ranghi delle più eminenti professioni liberali e dalla burocrazia [126]. In poche parole, avevano il prestigio del denaro e della ricchezza – naturalmente parlo sempre di un'*élite* – ma si trattava di un prestigio che non assicurava la stima sociale, e che era ormai sentito come una sorta di gabbia, di stereotipo da cui liberarsi. Come vedremo, in molte loro richiestegli ebrei livornesi sottolinearono proprio l'aspetto onorifico della laurea, e ne ribadirono l'importanza anche se non dovesse essere accompagnata dalla facoltà di esercitare la professione.

Ci sono anche considerazioni di tutt'altro ordine che possono aver spinto gli ebrei livornesi ad interessarsi sempre di più a questo problema. Ho già accennato alla crisi attraversata dal porto di Livorno nel corso dell'800, crisi che porterà alla fine del secolo a profondi cambiamenti nella struttura dell'economia cittadina. Da grande emporio commerciale, Livorno si trasformerà a poco a poco in un centro industriale. Sulle modalità, i tempi e le cause di questo processo, certamente in parte connesso con la dinamica dell'unificazione italiana, non c'è accordo fra gli studiosi. Si può però affermare che la congiuntura economica locale, soprattutto nel periodo napoleonico e dagli anni '40 in poi, è se non negativa quanto meno difficile rispetto al periodo aureo settecentesco. Sicuramente a tutto ciò si collega la contemporanea e parallela crisi demografica della comunità ebraica, su cui, pur-

[123] Non era infrequente il caso di studenti che si laureavano sia in diritto che in teologia, seguendo i corsi parallelamente.

[124] Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica*, cit., 23 (corsivo mio).

[125] Cfr. le osservazioni di G. Martina nel volume *Pio IX e Leopoldo II*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1967, che ha significativamente un intero capitolo – il IV – dedicato alla *Lotta per l'emancipazione ebraica*: «In particolare l'intimo nesso fra scienza legale e scienza morale, fra questa e la religione, rende necessario che gli individui destinati a preparare, a interpretare, a difendere gli atti civili esterni siano imbevuti dei principi della vera religione, se non si vuole cadere nel relativismo giuridico. Anche se si vuole aprire agli Ebrei il campo dello studio, delle lettere, delle industrie, si deve però conservare intatta al corpo dei giureconsulti la propria dignità» (p. 207).

[126] Non considero ora il settore della medicina, in cui gli ebrei hanno una grande tradizione. Su questo cfr. Milano, *Storia degli ebrei*, cit., p. 626-635.

troppo, non abbiamo studi specifici. La volontà di accedere alla professione legale può anche essere letta nel quadro di una ricerca di nuovi ambiti professionali che sostituiscano in parte le attività commerciali, ormai non più redditizie come in passato [127]. In un momento in cui l'importanza della burocrazia e delle professioni liberali si avvia verso una fase di netta crescita, una laurea in giurisprudenza poteva diventare uno strumento di salvataggio sociale per il figlio di un commerciante in difficoltà, poteva trasformarsi in una fonte di reddito nuova per rimpinguare il patrimonio familiare [128].

Appare però evidente come la rilevanza di molteplici variabili economiche nell'evoluzione delle aspirazioni rappresentate dalla comunità non smentisca né sminuisca il valore simbolico che questa particolare istanza assunse come passo verso una maggiore integrazione, intesa qui non come necessario preludio dell'assimilazione e della perdita della propria specificità, ma semplicemente come graduale abbattimento delle barriere che ancora isolavano gli ebrei in quanto gruppo dal resto della società cittadina. La scelta della professione è infatti funzionale e coessenziale alla codificazione e legittimazione del proprio ruolo sociale e dunque alla definizione dell'identità individuale e collettiva delle nuove generazioni. È parte integrante della ricerca di un riconoscimento che non arrivi solo dal proprio gruppo di appartenenza, ma dallo Stato e dall'insieme della società urbana. Isacco Rignano lo sottolineò affermando:

> [...] è facile lo scorgere ancora quanto questa interdizione [di non poter esercitare la professione forense] sia contraria alla morale, ed alla naturale equità, perché violenta il sacrosanto principio della libera scelta della professione, perché chiude l'adito al perfezionamento intellettuale di molti individui, perché infine toglie l'occasione agli individui stessi di esercitare molti atti di carità nel santuario della giustizia [129].

Già nel novembre 1814, in occasione di un'udienza presso il Granduca, la comunità aveva presentato una memoria in cui chiedeva la possibilità per gli ebrei di

[127] Le possibilità di scelta per gli ebrei non erano d'altronde moltissime, e il problema poteva essere sentito non solo a Livorno, come ricorda il cancelliere pisano Isach Galligo in un memoriale spedito al Granduca il 4 luglio 1846 dopo aver chiesto la facoltà di esercitare la professione legale: «verrebbe ad essere [...] fornito un mezzo di vivere onorevole a diverse famiglie che ne necessitano, attesa la ristretta sfera dei mezzi di sussistenza inerenti gli israeliti». ACEL, *Carteggio*, f. 58, *Documenti riguardanti la laurea in diritto civile. Emancipazione degli israeliti.*

[128] A questo proposito, e soprattutto sull'evoluzione del fenomeno nei decenni successivi all'unità, cfr. A. M. Banti, *Storia della borghesia italiana. L'età liberale*, Roma, Donzelli, 1996, in particolare il capitolo V, intitolato *Lauree, professioni, impieghi*, pp. 99-142; M. Barbagli, *Disoccupazione intellettuale e sistema scolastico in Italia*, Bologna, 1974; M. Malatesta (a cura di), *Storia d'Italia. I professionisti*, Torino, Einaudi, 1996. Sul processo di burocratizzazione e sul passaggio della concezione della funzione pubblica da carica onorifica a professione cfr. anche M. Meriggi, *Società, istituzioni e ceti dirigenti*, in G. Sabbatucci e V. Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia 1. Le premesse dell'Unità. Dalla fine del Settecento al 1861*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 119-228, e Id., *Bourgeoisie, Bürgertum, borghesia: i contesti sociali dell'emancipazione ebraica*, in F. Sofia e M. Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma, Bonacci, 1992, pp. 155-170.

Certamente le tasse universitarie costituivano uno sbarramento che non consentiva a tutti l'accesso agli studi universitari. A Pisa esse furono introdotte nel 1839, in sostituzione degli emolumenti per gli esami e per la laurea fino ad allora pagati dagli studenti, allo scopo di garantire ai docenti e agli impiegati un onorario certo e fisso; il provvedimento prevedeva una tassa annuale, e una finale da versare al termine degli studi, che variavano a seconda della facoltà. Per giurisprudenza, ad esempio, la quota annuale era di lire 140, quella finale di lire 130 (cfr. ASP, *Università di Pisa*, II versamento, sez. A.II.6, n. 31, Notificazione a stampa del di 7 settembre 1839).

[129] Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica*, cit., p. 25.

conseguire una laurea in diritto civile e di esercitare la professione legale, anche se il primo articolo delle disposizioni generali del Regolamento per l'Università di Pisa approvato il 9 novembre 1814 non creava certamente un quadro favorevole all'ammissione degli ebrei: «L'insegnamento, che dovrà darsi nella Università di Pisa avrà per base la Religione Cattolica e la purità della morale, l'obbedienza al Sovrano, il rispetto della pubblica autorità, l'attaccamento alla Patria, e la conservazione della gloria letteraria Toscana» [130]. Per quanto riguarda il campo del diritto canonico e delle cause in cui si trattavano direttamente materie ecclesiastiche l'esclusione degli ebrei era data per scontata da tutti; l'ipotesi di arrivare alla laurea *in utroque iure* non fu mai ventilata. Certo in molti ambiti non era semplice scindere le competenze ed escludere completamente l'intromissione dello *jus canonicum*, cosa che rendeva ancora più difficile l'accettazione delle richieste degli ebrei.

Nell'ottobre del 1826 David Franchetti, che era come abbiamo già visto un esponente di spicco dell'*élite* ebraica livornese, in anni più tardi implicato nelle polemiche relative all'indirizzo da seguire per l'istruzione popolare pubblica comunitaria, diresse al Granduca una supplica che ebbe un parziale successo. Nella lettera chiedeva per suc figlio Alessandro [131] la grazia di potersi addottorare in diritto civile, e come si può facilmente immaginare ebbe subito l'appoggio del governo comunitario, che compilò a sua volta una memoria di cui ho potuto consultare la minuta [132]. La richiesta si richiamava ad un precedente importante: nel 1820, con la risoluzione del 5 giugno, i greci avevano ottenuto esattamente questa concessione, mentre gli ebrei e gli altri eterodossi rimanevano ancora esclusi [133]. Il testo, dopo l'ovvio richiamo ai privilegi, si soffermava sulle possibili estensioni di una eventuale grazia, lasciando la scelta alla generosità del sovrano:

Il supplicante [David Franchetti] si è determinato ad unicamente richiedere un *titolo di onorificenza*, e per i *vantaggi che apporta nella sociale considerazione*, e perché un giovine difficilmente si dedicherebbe ad uno studio qualunque senza almeno conseguire la Laurea relativa. Infatti parecchi Israeliti hanno coltivato le scienze, e si sono addottorati in tali discipline sebbene questo titolo sia desso pure di mera distinzione.
L'oratore ha implorato per il proprio figlio la sola grazia di potersi addottorare in Diritto Civile, e non ha dimandato la facoltà del libero esercizio della professione legale, ma non ha posto limite a quanto la benignità Sovrana si degnasse risolvere in proposito, sia autorizzando a patrocinare unicamente innanzi ai Tribunali Civili per i soli suoi correligionarj, sia accordandogli l'esercizio nelle cause vertenti fra Ebreo ed Ebreo siccome ottennero con benigno Rescritto i Dottori Nissim e Castelli Israeliti [134].

Appare evidente, ancora una volta, come la limitatezza delle richieste sia dovuta prevalentemente a considerazioni di prudenza. In questo caso comunque

[130] ASP, *Università di Pisa*, II versamento, sez. A.II.6, n. 1.

[131] Alessandro Franchetti (1809-1974) diventò un personaggio celebre per la sua cultura, e in particolare per i suoi interessi danteschi.

[132] ACEL, *Minute*, f. 116, 1826-1828, fasc. 73. Franchetti si era anche preoccupato di informarsi sulla situazione in altri stati, ed aveva ricevuto e inoltrato al cancelliere la copia di due certificati di laurea in diritto civile rilasciati dall'università di Padova, uno di un cristiano e uno di un ebreo, a riprova di una effettiva omogeneità di trattamento.

[133] Lucia Frattarelli Fischer commette dunque un'imprecisione quando scrive, nel saggio su *L'insediamento ebraico a Livorno*, cit., p. 41, che nel 1820 Ferdinando III concesse questa possibilità agli ebrei. Cfr. ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins. 2, fascicolo intitolato *Questione Ebraica*.

[134] Ibidem, corsivo mio.

la grazia fu ottenuta. La comunicazione arrivò all'interessato tramite lettera dell'Auditore Falconcini del 27 settembre 1827, in cui si dichiarava che Alessandro Franchetti poteva essere «ammesso a fare gli studj legali nell'Università di Pisa per essere quindi laureato nel solo diritto civile e per semplice titolo onorifico e senza che possa per questo aspirare al conseguimento della matricola d'esercizio della professione legale» [135]. Un'analoga concessione fu rilasciata il 27 agosto del 1830 a Isache Corinaldi, pisano, per il figlio Michele [136], il 1° ottobre 1830 a Raffaello Usigli, fiorentino [137], il 15 dicembre 1831 a Leopoldo Segrè, livornese [138], e poi ad altri ancora, ma sempre a titolo personale.

Un caso del 1837 ci offre poi del materiale interessante e piuttosto raro; abbiamo infatti uno scambio di lettere fra alcuni personaggi della comunità – il cancelliere Emanuele Basevi, in missione per l'occasione a Firenze, Gabriello De Paz che lo sostituisce momentaneamente e Leone Disegni, massaro in carica – e nel fitto passaggio di informazioni possiamo trovare qualche accenno al loro stato d'animo [139]. Il problema era questo: alla fine del 1836 Raffaele Usigli, già laureato in diritto civile presso l'università di Pisa [140], decise di inoltrare una supplica per ottenere la possibilità di esercitare la professione, almeno nelle vertenze fra acattolici, nelle cause commerciali e criminali «qualunque sia la religione degl'intervenienti in causa», e di essere abilitato al notariato. Una prima versione in realtà, come risulta dal carteggio, prevedeva competenze più ampie, e fu modificata su pressione di Basevi, contrario all'insistenza sul notariato e sulle cause criminali; l'obiettivo doveva infatti essere quello di ottenere una qualche estensione delle facoltà già concesse a Nissim e Castelli, senza arrivare a provocare un rifiuto netto e umiliante, nonché pregiudizievole per ogni futuro tentativo. Si tratta evidentemente di richieste molto ardite per l'epoca, che suscitarono un immediato appoggio da parte della comunità livornese, anche se il supplicante non era un suo amministrato e la sua difesa avrebbe dovuto essere intrapresa dalla comunità ebraica di Firenze [141].

È interessante notare le motivazioni addotte dall'Usigli in appoggio alla sua domanda. Egli infatti disse di trovarsi in una situazione economica e familiare difficile, perché orfano di padre e con «scarsi mezzi di fortuna», e di non poter dunque intraprendere una carriera del tutto nuova. Chiedeva quindi di poter sfruttare la laurea conseguita. In questa impresa, che si preannunciava ardua visti i precedenti, si cimentarono ben due avvocati, il Venturi e il Lamporecchi (entram-

[135] Ibidem. V. anche ACEL, *Rescritti*, f. X, dal 17 Decembre 1814 al 5 Decembre 1828, n. 131bis, e ASP, *Università di Pisa*, II versamento, sez. D.I.71, *Ruolo degli studenti dall'anno accademico 1826-1827 all'anno accademico 1831-1832*, n. 176.

[136] ACEL, *Rescritti*, f. XI, 1829-1841, n. 16bis e ASP, *Università di Pisa*, II versamento, sez. D.I.71, *Ruolo degli studenti*, cit., n. 739.

[137] ASP, *Università di Pisa*, II versamento, sez. D.I.71, *Ruolo degli studenti*, cit., n. 533.

[138] ASP, *Università di Pisa*, II versamento, sez. D.I.71, *Ruolo degli studenti*, cit., n. 958.

[139] ACEL, *Ordini*, f. 8, *Memorie e informazioni al Superior Governo e Dicasteri*, 1815-1851, fasc. 82 e 83. Nel primo sono contenute le memorie che riguardano la vicenda, nel secondo il carteggio relativo all'Usigli e alla questione della ballottazione, sui cui tornerò più tardi; i singoli documenti non sono numerati.

[140] Si era laureato nel novembre del 1833, come risulta in ASP, *Università di Pisa*, II versamento, sez. D.I.71, *Ruolo degli studenti*, cit., n. 533. È presumibilmente la stessa persona di cui alla nota 137.

[141] I livornesi si lamentano spesso della scarsa reattività e intraprendenza delle altre comunità toscane, in particolare Firenze e Pisa.

bi, naturalmente, cristiani), che spedirono arringhe, elargirono consigli e incontrarono rappresentanti del governo. Venturi presentò un promemoria datato 22 ottobre 1836, piuttosto prolisso ma con un'impostazione innovativa: per la prima volta utilizzava, a sostegno della sua richiesta al Granduca, le categorie di parificazione, patriottismo e rigenerazione, collegando in maniera neanche tanto implicita l'esercizio della professione legale con un percorso di emancipazione e integrazione. Non potendo rifarsi alla Livornina, dato che Usigli era fiorentino, riprendeva il motuproprio del 17 dicembre 1814, considerandolo la base di una parificazione degli israeliti agli altri sudditi toscani. Sfruttava insomma il preambolo di quel testo, che aveva lo scopo di abolire la giurisdizione speciale, soddisfacendo una richiesta degli stessi ebrei livornesi: «gl'Individui della Nazione Ebrea dovranno indistintamente, come tutti gli altri sudditi, esser soggetti alle Leggi, ed Ordini del Gran-ducato». L'avvocato glossava: «Parificati in tal modo, ed in questi termini graziosi gli Ebrei esistenti in Toscana ai sudditi Toscani, sembrerebbe in verità che tutto questo, che a questi è permesso, o respettivamente non vietato, dovesse dirsi egualmente non proibito, e conceduto a quelli». Si trattava di una forzatura, nonostante il Motuproprio del 1814 avesse costituito in effetti una sorta di parificazione a livello dei diritti privati.

Seguiva un'analisi puntuale della legislazione vigente e del diritto comune, allo scopo di mostrare come non ci fosse in Toscana alcuna legge che prescrivesse espressamente una specifica professione di fede per l'accesso alla carriera forense, ferma restando la limitazione per le materie di competenza del diritto canonico [142]. La parte centrale del documento ruotava invece – ed è questo che mi ha maggiormente interessato – intorno alla rievocazione dell'Assemblea dei Notabili ebrei convocata da Napoleone nel 1806, e delle domande presentate ai convenuti, che venivano elencate assieme alle risposte da loro fornite, con una particolare insistenza su quelle che affermavano la fedeltà al sovrano e allo stato, l'amore per la patria e il profondo legame che univa gli ebrei agli altri sudditi. L'articolazione argomentativi e retorica del discorso tendeva insomma a dimostrare che gli israeliti meritavano fiducia, essendo pronti in ogni momento ed in ogni modo a dare prova della loro lealtà, come avevano già fatto in passato (nei confronti del governo francese, riferimento forse non particolarmente gradito al Granduca); perché potessero sentirsi pienamente accettati dalla loro terra, dalla loro patria, occorreva però che il Granduca accogliesse favorevolmente queste richieste, sull'esempio non solo della Francia ma anche dell'Impero Austro-Ungarico. Si rivendicava un atto di giustizia nei confronti di sudditi fedeli, e nello stesso tempo si affermava che una loro piena identificazione con la patria e lo Stato doveva passare per una maggiore parificazione agli altri sudditi; è implicito in questo discorso il messaggio che una totale emancipazione non avrebbe potuto che stringere maggiormente i vincoli che legavano gli israeliti alla Toscana, al suo sovrano e ai suoi abitanti. Resta ambiguo, qui come in molti altri testi scritti da ebrei e non ebrei a proposito dell'emancipazione nel corso di tutto l'Ottocento e anche oltre, il confine fra i concetti di giustizia/diritto da un lato, e di merito/scambio

[142] Questo argomento è ripreso anche da Rignano, in *Sulla attuale posizione giuridica*, cit., pp. 22 e ss.

dall'altro: gli ebrei potevano rivendicare dei diritti richiamandosi a considerazioni di giustizia, ma dovevano dimostrare di meritarli. E' un tema che resta sullo sfondo del percorso di integrazione e di ripensamento dell'identità ebraica molto a lungo, collegato all'uso del concetto di rigenerazione [143].

Il pericolo di perdere diritti già acquisiti sembra sempre presente allo spirito dei supplicanti e dei loro rappresentanti, come se l'abitudine ad una condizione di precarietà continuasse a caratterizzare la loro vita e il loro rapporto con le autorità e con il resto della popolazione, almeno nel momento in cui sono considerati come gruppo. Del resto quando sono in ballo istanze di miglioramento delle condizioni civili o questioni cui si attribuisca una forte valenza simbolica, il gruppo, il corpo rappresentativo della nazione interviene sempre, anche se l'iniziativa parte da singoli membri: in questi casi l'azione collettiva svolge una funzione catalizzatrice di forze tendenti a conquistare per i singoli una autonomia sempre maggiore. L'atteggiamento generale verso le istituzioni statali non è certamente caratterizzato da una grande fiducia.

La conclusione del promemoria dell'avvocato Venturi è estremamente eloquente:

Accogliendo dunque le Preci, che il D.r Usiglio (sic) ha umiliate alla maestà del Trono, potranno gli Ebrei della Toscana servendosi dello stesso linguaggio degli Ebrei che formarono in Parigi l'Assemblea dei Notabili, dirigere al Clementissimo Principe che felicemente ci governa, le seguenti parole «Ma fra un Ebreo, ed un Cristiano vi è anche un vincolo di più [oltre al condividere lo stesso suolo, lo stesso governo e le stesse leggi] che compensa ampiamente la differenza di Religione, ed è il legame della riconoscenza. Questo sentimento che ci aveva inspirato una semplice tolleranza, ha ricevuto coi nuovi benefici del Governo un tal grado di energia, che associa in tutto il nostro destino, al destino comune della Toscana – Sì, la Toscana è la nostra patria, i Toscani sono nostri fratelli, Leopoldo Secondo è nostro Padre Comune, e questo titolo onorandoci ai nostri proprj occhi sarà, lo giuriamo, un sicuro garante, che noi non cesseremo di meritarlo giammai» [144].

Ancora più interessante mi sembra un breve passaggio della memoria firmata da Emanuele Basevi, diretta al consigliere Vittorio Fossombroni [145] e datata Firenze, 2 gennaio 1837, che testimonia una certa comunanza di argomentazioni retoriche fra i diretti interessati e i loro patrocinatori cristiani, nonché lo stretto legame che univa nel sentimento comune questa particolare battaglia con quella, ancora non direttamente ingaggiata, per l'emancipazione, e svela dunque il vero obiettivo dell'azione della comunità.

Per la misura che s'implora gl'Israeliti riceveranno un nuovo impulso atto a maggiormente promuovere tra Essi *l'educazione, la civiltà*, e le più nobili passioni dell'animo, e tutti i miei correligionarj, che rispettosi attendono le voci del Sovrano Oracolo, sortendo felice esito la Domanda, riconosceranno nella Grazia, cui aspirano, il complemento delle Paterne disposizioni che li riguardano; saranno compresi da giubbilo inesprimibile, e vieppiù si affezioneranno alla Felice Toscana, impiegando i loro Capitali in stabilimenti industriali, nell'acquisto di proprietà, e *rendendosi per la loro condotta degni* del nuovo favore ad essi compartito.

[143] Cfr. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza*, cit.

[144] Si tratta delle stesse parole che concludevano la risposta dell'Assemblea dei Notabili alla domanda: agli occhi degli ebrei i francesi sono loro fratelli, oppure sono stranieri? L'avvocato ha semplicemente sostituito «Toscana» a «Francia».

[145] Vittorio Fossombroni (1754-1844) fu Consigliere di Stato, figura di rilievo della politica toscana, nell'*entourage* prima di Pietro Leopoldo, poi di Ferdinando III. Sempre fedele all'idea di una monarchia assoluta, viene comunque considerato un moderato.

Inoltre numerosi e comodi Stranieri Israeliti concorreranno in Toscana alla voce di questa misura, e per gli effetti morali che ne deriveranno, perché *suonerà per tutti equivalente alla quasi Emancipazione civile degl'israeliti in Toscana* [146].

A parte il tradizionale richiamo all'importanza economica del gruppo ebraico, troviamo qui alcuni temi chiave del dibattito legato all'emancipazione, e poi anche al rapporto con l'unificazione italiana.

L'esito della vicenda fu negativo: la motivazione ufficiale fu l'incompletezza della laurea nel solo diritto civile e l'impossibilità di individuare con certezza ambiti giudiziari totalmente al di fuori delle competenze del diritto canonico, nonché il timore di urtare buona parte dell'opinione pubblica. Di fronte alle difficoltà i livornesi non sembrarono scoraggiati, anche se espressero una certa delusione per l'atteggiamento contraddittorio di alcuni membri del governo e della consulta. Nei loro scambi epistolari insistettero moltissimo sulla necessità di una forte unione interna e lamentarono invece la tendenza dei loro correligionari a perdersi in liti e problemi di scarso respiro.

[...] sono sorti dei dubbi, delle difficoltà, motivate da pregiudizi, e da contrarietà, e non da ragioni, lo che è più difficile a superarsi ... Si fa una guerra profonda al progresso ed all'innovazione [147].

Forse questo timor d'urtare potrà cessare in avvenire, e non esistere in altri – potranno forse persuadersi non essere necessario addottorarsi nel jus canonico, e servire un semplice studio, ed addottrinamento in quella disciplina ... Non disperiamo perciò ... Con maggiori diritti, con maggiori mezzi, colle potenti voci di grandi oratori ... col timore che suscitavano, di quanti anni si rimandò l'emancipazione dei cattolici in Inghilterra? ... Per la nostra confidiamo in Dio, nel tempo, e nella rettificazione delle opinioni erronee [148].

Basta troppo ormai se ne è parlato, e troppo ci ha accorato questo argomento. Se non avremo una risoluzione contraria, se acquisteremo qualcosa il tempo ... le circostanze ... i cambiamenti dei sistemi di Istruzione ... se avrà luogo l'emanazione del Patrio Codice ... si vada avanti ... anche poco ... si acquista sempre [149].

I problemi dell'emancipazione e della laurea in diritto civile continuarono anche in seguito a rimanere strettamente legati, come dimostra la presenza, all'interno dell'archivio della comunità, di una filza intitolata *Documenti riguardanti la laurea in diritto civile dal 1839 al 1847. Emancipazione degli Israeliti*, ad integrazione delle carte conservate nelle *Minute* del 1845-1848; non si tratta sicuramente di una mera associazione cronologica.

Il 2 giugno del 1841, in una Notificazione a stampa della Soprintendenza agli Studi del Granducato, fu introdotta un'importante novità, che consisteva nella legittimazione di una prassi seguita ormai da diverso tempo: quella cioè di concedere a forestieri ed eterodossi la facoltà di addottorarsi, i primi senza studiare il diritto toscano, i secondi nel solo diritto civile, che divenne così una laurea prevista dai regolamenti e non più l'effetto di disposizioni derogatorie ed eccezionali.

I Forestieri saranno dispensati dallo studio del Diritto Patrio e potranno essere ammessi previo il solo Esame sulle materie respettive a conseguire la Laurea in Diritto Civile e Canonico, e gli Eterodossi

[146] Corsivo mio.
[147] Lettera di Basevi a De Paz datata 17 dicembre 1836.
[148] Lettera di Basevi a De Paz datata 25 gennaio 1837.
[149] Lettera di De Paz a Basevi, datata 27 gennaio 1837.

anche in solo Diritto Civile. In questo caso, fermo stante, si per gli uni che per gli altri l'obbligo delle Tasse Universitarie, essi potranno essere dispensati dal quinto anno di studio, purché abbiano frequentate anche nel terzo anno le Lezioni di Storia del Diritto [150].

Si trattava della generalizzazione del provvedimento del 1820 sugli studenti greci. I governanti livornesi, cui questa materia stava tanto a cuore, non potevano non cogliere l'occasione per ripetere le loro richieste, non limitandole stavolta ad un caso singolo, ma ampliandole a stimolare un provvedimento di portata generale. Appena un mese dopo l'uscita della notificazione composero quindi una Memoria in cui chiedevano l'estensione della concessione anche agli israeliti, ricordando la Livornina e il Motuproprio del 1814 [151]. La domanda venne rinnovata ancora, negli stessi termini, nel 1844, sempre senza risultato.

Solo nel 1846 la strategia cominciò a cambiare. Sulla scia della comunità pisana, che proprio in questo anno rivolse a sua volta una lunga supplica al Granduca [152], si riaccese il dibattito e affiorò all'interno del Congresso di Livorno la proposta di formare una commissione che si occupasse esclusivamente di questo problema, e cercasse di coinvolgere anche le altre università toscane, in modo da concertare un'azione comune. Gli incaricati, nominati nella seduta del 4 agosto, furono Sansone Uzielli e Benedetto Errera [153]. Dalle altre città giunsero subito reazioni entusiastiche, piene di un forte spirito di collaborazione, ed anche a Pisa e Firenze vennero elette commissioni analoghe: a Pisa ne facevano parte Isach Galligo e Giuseppe D'Ancona, e a Firenze G. Almansi, Giuseppe Levi e Alessandro Franchetti [154]. In realtà le tre comunità, o meglio i tre gruppi dirigenti, avevano una visione comune degli scopi a lungo termine, ma non dei mezzi da utilizzare per sollecitare i provvedimenti opportuni. L'atteggiamento nei confronti dell'autorità centrale non era in genere omogeneo, e si può spesso notare nelle fonti una maggiore combattività della dirigenza livornese sulle questioni di interesse collettivo, soprattutto rispetto ai fiorentini e ai rappresentanti dei gruppi minori, ad esempio Siena.

Il 1847 fu senz'altro il vero anno di svolta. Il clima generale, non solo in Toscana, stimolò la crescita di un esplicito dibattito su temi politici, sociali e morali, su possibili riforme in senso liberale delle istituzioni statali, e dunque anche sulla situazione degli ebrei. La questione dei diritti degli israeliti – come tutti ormai dicevano, mentre il termini «ebrei» cadeva quasi in disuso – era vista in stretta connessione con le più generali esigenze di libertà. È significativo il fatto che per la prima volta cominci ad apparire fra le carte della comunità qualche lettera di per-

[150] ASP, *Università di Pisa*, II versamento, sez. A.II.6, n. 52.

[151] ACEL, *Carteggio*, f. 58, *Documenti riguardanti la laurea in diritto civile. Emancipazione degli israeliti*, 1839-1852. I documenti all'interno di questa busta non sono numerati.

[152] Si trova in ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit.

[153] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 125, n. 54. Del primo, banchiere e uomo di cultura, ho già parlato in precedenza; il secondo è indicato, nel censimento del 1841, come negoziante. Sono quasi coetanei, sulla cinquantina.

[154] Abbiamo già incontrato Alessandro Franchetti a Livorno, in occasione della supplica del padre David perché potesse essere ammesso alla laurea in diritto civile. Alessandro si trasferì poi a Firenze, da dove assistette alle tormentate vicende del 1848-49. Patriota, non apprezzò le derive democratiche del 1849, e soffrì molto durante il periodo di occupazione austriaca. Nel 1850 si trasferì nuovamente, questa volta a Pisa, per tornare a Firenze solo nel 1855.

sonaggi esterni, più o meno celebri, che dichiaravano il loro appoggio alla causa della professione legale e dell'emancipazione. Fra questi c'è ad esempio Giuseppe Montanelli, che oltre ad occuparsi del problema sulle pagine de «L'Italia», come vedremo, ebbe cura di scrivere personalmente al cancelliere Cesare Castelli per chiedergli il materiale sulla professione forense e comunicargli che nel poco tempo libero dagli impegni universitari sta studiando la questione [155].

Anche all'interno della comunità cominciò ad esprimersi con più forza una certa insofferenza verso le discriminazioni, soprattutto in campo lavorativo, e in special modo da parte dei giovani di famiglie benestanti: un'insofferenza che, lungi dall'essere attenuata dalle condizioni tutto sommato buone godute dagli ebrei toscani, era proprio da queste esasperata – anche se la comunità, almeno considerata a livello del suo ceto dirigente, rimaneva nel complesso di opinioni moderate. Alla fine del 1847 i dirigenti comunitari ritennero possibile aspirare ad obiettivi più alti di quelli che si erano fino ad allora proposti, e porre nella sua totalità all'attenzione delle autorità e dell'opinione pubblica la questione dello stato civile degli ebrei in Toscana. La svolta si compì nella seduta del Congresso del 6 settembre, presenti solo 19 persone. La proposta partì dai Massari – all'epoca Leone Disegni, Felice Padoa, David Attias – che la motivarono facendo riferimento soprattutto al «favore manifestatosi per la causa del nostro avanzamento civile e politico, nella stampa Italiana e nelle dimostrazioni popolari» [156]. Volendo ricorrere al consueto strumento delle commissioni per l'impostazione del delicato problema, non pensarono di nominare *ex-novo* un gruppo di governanti, ma ritennero naturale affidare il compito alla stessa commissione che si occupava della laurea in diritto civile e della professione legale, come se si trattasse semplicemente di un ampliamento delle sue competenze e non di un cambiamento nella loro natura. Tutto ciò suona ulteriore conferma dell'importanza del nesso che univa le due istanze nel sentimento del Congresso. La proposta fu approvata apparentemente – secondo quanto risulta da verbale – senza molte discussioni, con 18 voti favorevoli ed uno contrario.

> Conferirsi alla Commissione già come sopra nominata la più ampia ed estesa facoltà per umiliare in nome di questa Università Israelitica al R. Trono quelle domande che crederanno opportune e convenienti dirette ad ottenere l'avanzamento civile e politico dei nostri correligionarj i Toscana.
> Autorizzarsi la detta Commissione ad intendersi per detto scopo colle altre Università del Granducato [157].

I poteri della commissione vennero ulteriormente ampliati in seguito ad una proposta di Giacomo Disegni, che riteneva opportuno promuovere una sottoscrizione in appoggio alla supplica che sarebbe stata inviata al Granduca, in modo da rendere evidente il largo favore di cui godeva la causa dell'emancipazione ebraica. Immediatamente si levarono voci contrarie a questo passo, e molti giudicarono «poco dignitosa la provocazione da parte nostra della voluta manifestazione». Dopo un lungo dibattito prevalse una proposta di mediazione, che rimetteva la scelta nella mani della commissione; si stabilì dunque, sempre con 18 voti favore-

[155] Ci sono due lettere in ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit.
[156] ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, n. 138.
[157] ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, n. 138.

voli ed 1 contrario, di «Autorizzarsi la Commissione a valersi di quei mezzi e di quelle persone che stimerà utili, per l'oggetto di conseguire atti comprovanti il Voto pubblico in favore della nostra Causa, e ad unire i detti atti alle Istanze Sue al Regio Trono quando lo creda conveniente» [158].

A questo punto la storia della laurea in diritto civile e dell'esercizio della professione legale si trasformava direttamente nella storia del processo di emancipazione, che la assorbì al suo interno.

[158] ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 138.

III. PENSARE L'EMANCIPAZIONE (1847-1848)

La battaglia per il diritto ad esercitare la professione legale si trasformò dunque, nel corso del 1847, in una battaglia per l'emancipazione. Come obiettivo ideale, questa era già presente all'interno del Congresso della comunità ebraica (almeno in una parte dei governanti), ma prudenza e tattica avevano sino a quel momento consigliato di non impegnarsi in richieste troppo ardite. Gli anni '40 furono segnati da un notevole fermento intellettuale e politico, e dall'elaborazione di progetti istituzionali che, pur rimanendo in una cornice moderata, tendevano a proiettare la riorganizzazione del territorio italiano – e la sua indipendenza dallo straniero austriaco – in una prospettiva nazionale (*Del Primato morale e civile degli italiani*, di Gioberti, uscì nel 1843, mentre *Delle speranze d'Italia*, di Cesare Balbo, nel 1844). La soluzione considerata più auspicabile e realistica era spesso di tipo federale, in modo da salvaguardare la sovranità dei singoli stati.

In particolare l'idea di una confederazione di stati sotto l'egida del papa sembrò prendere corpo dopo l'elezione al soglio pontificio di Pio IX, che si acquistò subito fama di liberale e di uomo aperto e patriota: fu il momento di gloria del neoguelfismo, e Pio IX divenne ben presto un simbolo in cui si riconoscevano uomini molto diversi per credo politico e convinzioni personali, un simbolo facilmente accessibile anche a strati più vasti della popolazione: in poche parole un rappresentante vivente dell'unità – reale o presunta, passata, presente e futura – della nazione. Le aperture liberali del pontefice entusiasmarono molti, e il movimento «pïano» conquistò fautori in larga parte del clero, degli intellettuali e dell'opinione pubblica in genere [1]. Persino molti ebrei furono coinvolti dal fervo-

[1] Non ne fu esente nemmeno una parte degli intellettuali più "radicali", come ad esempio Giuseppe Montanelli, che nelle sue memorie rievocava così il clima di quel tempo: «Ma l'apparire di un papa amnistiatore fece fare un rivoltone a molti cervelli; e sentendo come Pio IX levasse di galera i liberali, che Gregorio XVI ci teneva stivati coi ladri e cogli assassini, e non solamente li levasse di galera, o li richiamasse d'esiglio, ma li ricevesse nel Quirinale, li prendesse affettuosamente per mano, si mostrasse intenerito dei loro patimenti, a più d'uno veniva fatto ripensare al *Primato*, e rappresentarsi Gioberti come un S. Giovanni annunziante il Messia nel deserto. E se questa idea venne in capo a molti, lontani le mille miglia dalla religione, sui quali Pio IX faceva proprio l'effetto del miracolo, quanto più non era naturale la concepissero coloro che al restauro di credenze religiose, come a necessità suprema del secolo, intendevano?» (G. MONTANELLI, *Memorie sull'Italia e specialmente sulla Toscana dal 1814 al 1850*, Seconda Edizione, vol. 1°, Torino, Società Editrice Italiana, 1853, p. 178).

re neoguelfo e inneggiarono al papa. È celebre la dichiarazione di Salvatore Anau, che disse di essere pronto ad adottare in pieno la croce quale simbolo nazionale [2].

Le mosse del nuovo pontefice contribuirono dunque non poco a galvanizzare gli animi, a far credere vicino il raggiungimento di riforme in senso liberale in vari stati italiani, a far sperare in una prossima lega in funzione anti-austriaca per ottenere finalmente se non l'unione effettiva – cosa a cui pochi pensavano in questi anni – almeno l'indipendenza dallo straniero, e a far aumentare la pressione pubblica sugli altri sovrani della penisola, che difficilmente potevano negare ciò che il papa aveva concesso. Sulla scia delle tante rivendicazioni, fra cui spiccavano quelle della libertà di stampa e della guardia civica, si intensificò anche il dibattito sulle condizioni degli ebrei. Non era esattamente nei programmi della Santa Sede, e l'idea stessa di un "papato nazionale" non sembrava affatto favorire provvedimenti di questo genere. Nei moti di entusiasmo per la figura di Pio IX, l'identità comune che veniva a delinearsi sembrava puntare soprattutto su due fattori coesivi: la differenza dall'Austria, dunque un riconoscimento per contrapposizione rispetto ad un nemico ben individuato e reale, e il cristianesimo. Colpisce in particolare l'insistenza sull'importanza dell'elemento religioso anche da parte di intellettuali non sospetti di settarismo, e che in seguito cambieranno drasticamente opinione sulla funzione del papato e sulla figura di Pio IX. Giuseppe Montanelli ad esempio dichiarò:

L'utopia [scrive quando le speranze sono già state deluse] del papato rigeneratore mi schiudeva innanzi mirabile prospettiva, in cui tutti gli affetti di patria, di democrazia, di religione si sentivano copiosamente appagati. Italiano, vedevo finalmente le membra sparte della mia nazione riunite in un sol corpo, e l'anima di questo corpo a Roma, e capo d'Italia il capo di tutta la cristianità; così l'Italia riprenderebbe il primo seggio in Europa, risorgerebbe sacerdotessa delle nazioni. Democratico, vedevo i popoli rialzarsi a conquista di libertà, e d'*eguaglianza sotto auspicii religiosi*; santi demagoghi, e apostoli di riscatto i preti col crocifisso; Europa partita in due campi; duce all'armata del privilegio, il successore dei Cesari, l'imperatore di Russia; duce all'armata del diritto il successore di Cristo, il papa latino. Cattolico, vedevo la *unità religiosa*, parlante progresso, disarmare lo scisma; *le sette filosofiche e protestanti attratte nel sistema romano*; la civiltà cristiana occidentale, ricomposta, spandersi al di fuori, e riguadagnare l'oriente ove nacque [3].

Lo spazio per le altre confessioni religiose appariva molto ridotto, poiché erano escluse dal più forte collante e fattore identificativo della coscienza nazionale in formazione. Ma l'accento posto sulla religione servì non solo ad escludere, bensì anche a giustificare le richieste di emancipazione per gli acattolici in nome della carità cristiana, seppur molto spesso con un non troppo velato intento conversionistico.

Per tutta la prima metà del secolo furono soprattutto i non ebrei a cimentarsi con questo problema, e in maniera piuttosto sporadica [4]. Pur legandosi a più vaste rivendicazioni di tipo liberale, non era uno dei cavalli di battaglia degli intellettuali italiani, e veniva lasciato cadere non appena si passava a discutere altre questioni di portata più generale. Spesso un giornale dedicava al tema tre o quat-

[2] «[...] dove un simbolo religioso muove l'interesse e la sicurezza sociale, questo simbolo è di tutti, ed io bacerei la *croce* come il *Jehova*», S. Anau, *Lettera al dott. Grillenzoni*, «La Patria», 10 ottobre 1847. Come nota giustamente Luzzatto Voghera (*Il prezzo dell'eguaglianza*, cit., p. 101) non è chiaro cosa sia il *Jehova*, dato che per l'ebraismo non esiste un simbolo che rappresenta la divinità.

[3] Montanelli, *Memorie sull'Italia*, vol. 1°, cit., p. 179 (corsivo mio).

[4] Cfr. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza*, cit.

tro articoli, per poi accantonarlo. La sensazione che se ne ricava è che fosse un problema scomodo, difficilmente inquadrabile nelle grandi lotte politiche del momento e potenzialmente generatore di contraddizioni e difficoltà. Emerge in riflessioni personali di singoli che per esigenze di coerenza con i propri principi, per considerazioni di tipo economico o per vicende del tutto individuali ritenevano opportuno portare all'attenzione dell'opinione pubblica questo problema, mentre non era un argomento battuto da chi volesse rivolgersi ad un pubblico più vasto.

Lo spazio per un dibattito pubblico venne creato in Toscana dalla legge del 6 maggio 1847, che concedeva una moderata libertà di stampa autorizzando la nascita di giornali politico-letterari, anche se non aboliva la censura preventiva civile per tutti gli scritti destinati alla pubblicazione. La censura ecclesiastica era invece praticamente abrogata, il che causò qualche prevedibile attrito con il Vaticano, dato che nel contempo le pastorali dei vescovi rimanevano soggette alla censura civile [5]. Inoltre la legge creava un Consiglio di revisione composto da funzionari di polizia con il compito di controllare gli scritti. Nonostante i suoi limiti, il provvedimento fu salutato con approvazione dall'opinione pubblica data la natura simbolica e fondante della libertà di stampa per un'evoluzione in senso liberale delle istituzioni statali.

I fondamenti teorici della discussione sull'emancipazione erano quelli ormai più volte indicati dalla storiografia sull'ebraismo ottocentesco [6], ovvero l'esigenza di una rigenerazione degli ebrei, patrocinata dallo stato ma assunta dagli ebrei stessi a principio regolatore della propria vita come singoli e come collettività, e la constatazione dell'utilità di una piena partecipazione ebraica alla vita economica. Quanto agli ebrei [7], i diretti interessati intervennero in gran numero sull'argomento solo dopo l'unità, per esaltare l'emancipazione già concessa e stabilizzata e l'integrazione in corso, in particolare sulle pagine di riviste quali «L'Educatore Israelita» (1853-1874), «Il Vessillo Israelitico» (1874-1922) o «Il Corriere Israelitico» (1862-1915) [8]. Un periodico dal titolo «L'Israelita» fu pubblicato anche a Livorno nel 1866, ma ne uscirono solo pochi fascicoli.

Ma a livello comunitario i dibattiti ci furono, a Livorno come altrove.

[5] Cfr. G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., pp. 62-66. La legge sulla stampa nello Stato Pontificio era stata promulgata il 15 marzo. In Toscana la legge era stata sollecitata da varie petizioni rivolte al Governo, ed era stata presentata come un valido mezzo per frenare possibili eccessi della stampa clandestina. Fu seguita a breve distanza da altri provvedimenti importanti: la convocazione di una commissione per la riforma dei codici il 31 maggio, la pubblicazione il 1° giugno di motupropri che sancivano la separazione dell'autorità giudiziaria dalla polizia e ponevano le basi per una riforma municipale, la concessione della consulta il 24 agosto, l'istituzione della guardia civica il 4 settembre. Martina sottolinea con forza, nel suo lavoro, la dipendenza psicologica di Leopoldo II da Pio IX, dipendenza dovuta non solo alla fede religiosa, ma anche alla debolezza caratteriale del Granduca.

[6] Cfr. *supra*, Introduzione.

[7] È utile un'indicazione sull'entità numerica del nucleo ebraico toscano nel suo complesso. Secondo dati riportati in Salvadori, *Breve storia degli ebrei toscani*, cit., p. 121, gli ebrei erano in Toscana circa 7000 nel 1835, 7500 nel 1850, 8000 nel 1861, a fronte di una popolazione globale che contava rispettivamente 1400000, 1800000 e 1900000 anime. Da questi dati emerge la peculiarità della comunità livornese, molto più popolosa delle altre. Ricordo infatti che solo a Livorno risultano censiti nel 1841 4771 ebrei, più della metà dunque rispetto all'intera presenza nel Granducato.

[8] Cfr. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza*, cit.; Canepa, *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione*, cit.; Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, cit.; Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento fra interdizioni ed emancipazione*, cit.; C. Ferrara degli Uberti, *Rappresentare se stessi*, cit.; Ead., *Fare gli ebrei italiani*, cit.

III.1 La comunità si interroga: dai privilegi all'emancipazione

Cosa successe all'interno del Congresso della comunità livornese nei pochi mesi che separarono la decisione di costituire ufficialmente una commissione per l'emancipazione (6 settembre 1847) e il fatidico 15 febbraio 1848, data della concessione dello Statuto? Perché la svolta nella politica dei governanti avviene proprio nella seduta del 6 settembre e non prima, anche se c'erano state dimostrazioni di simpatia da parte di alcune testate giornalistiche? L'avvenimento decisivo fu senza dubbio l'istituzione della guardia civica avvenuta con la legge del 4 settembre: un provvedimento richiesto da tempo e, come la legge sulla stampa, investito di un alto valore simbolico [9]. Motivata dalla sfiducia nei confronti delle forze di polizia e dal timore di disordini provocati dal popolino minuto [10], la guardia civica incarnava l'esigenza sentita dagli strati medio-alti e più sensibili al clima riformistico di partecipare attivamente alla gestione del Municipio, base per una graduale conquista dell'autogoverno dei cittadini su scala locale. Questo *côté* potenzialmente rivoluzionario era molto temuto dai sovrani, che cercavano di porvi rimedio come potevano. Il Consiglio di Stato del Granducato specificò nel regolamento di attuazione promulgato il 13 settembre che erano esclusi dal servizio attivo nella costituenda guardia civica i braccianti, i lavoratori giornalieri, i domestici e i coloni, e dichiarò nell'art. 1: «Lo scopo e il dovere della Guardia Civica [...] si è quello di difendere il suo legittimo Sovrano e la Patria; di mantenere obbedienza alle Leggi, e conservare e ristabilire l'ordine e la pubblica tranquillità, coadiuvando, ove faccia d'uopo, le Milizie attive dello Stato» [11].

Per gli ebrei livornesi – e toscani in genere – la possibilità di partecipare alla guardia civica era evento di particolare importanza: significava a livello simbolico il superamento di un pregiudizio antichissimo che voleva gli ebrei inetti a portare le armi; avrebbe dato loro il modo di dimostrare l'attaccamento alla patria e la volontà di adempiere a tutti i doveri del cittadino; avrebbe costituito una forma di garanzia contro sollevazioni popolari di matrice giudeofoba, ancora temute. Il diritto di portare le armi, mai ricercato dalle *élites* delle comunità prima del 1848, veniva a far cadere un elemento di differenziazione dal resto della società, e non si trattava di un elemento qualsiasi. «L'ammissione nell'esercito e nella guardia nazionale [...] rappresentò non solo la rottura di un vincolo normativo le cui origini si perdevano nei tempi [...] ma anche la contrapposizione ad un'identità imposta che faceva dell'ebreo, impossibilitato a difendersi *armata mano*, un estraneo rispetto al circuito della sociabilità e dell'onore»[12].

[9] Cfr. E. Francia, *Tra ordine pubblico e rivoluzione nazionale: il dibattito sulla Guardia Civica in Toscana (1847-1849)*, in M. Meriggi e P. Schiera (a cura di), *Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 89-112; Id., *Le baionette intelligenti. La guardia nazionale nell'Italia liberale (1848-1876)*, Bologna, Il Mulino, 1999.

[10] Cfr. E. Francia, *Il pane e la politica. Moti annonari e opinione pubblica in Toscana alla vigilia del 1848*, «Passato e presente», XVII, 46, 1999, pp. 129-155.

[11] ASF, *Consiglio di Stato*, 1, *Protocollo degli anni 1847-1848*, ins. 7.

[12] M. Mondini, *L'identità negata: materiali di lavoro su ebrei ed esercito dall'età liberale al secondo dopoguerra*, in G. Schwarz e I. Pavan (a cura di), *Gli ebrei in Italia tra persecuzione fascista e reintegrazione postbellica*, Firenze, La Giuntina, 2001, p. 160. Sul tema dell'esercito come scuola della nazione cfr. Id., *La nazione di Marte. Esercito e* nation building *nell'Italia unita*, in «Storica», VII, 20-21, 2001, pp. 209-

Durante il periodo francese, quando la completa parificazione aveva comportato anche l'ammissione degli ebrei nell'esercito e nelle guardie nazionali, la novità non era sempre stata accolta con favore da parte delle popolazioni, ed in alcuni casi aveva provocato manifestazioni di segno nettamente antiebraico. Penso ad esempio agli episodi citati da Della Peruta, relativi proprio alla formazione dei quadri della guardia nazionale a Reggio Emilia e a Roma [13], ma anche alle osservazioni di Filippini sul moto livornese del 9 luglio 1800 [14]. In quel caso la rabbia popolare nei confronti degli ebrei fu eccitata dalla convinzione – falsa – che essi fossero in possesso di armi. Ai pregiudizi tradizionali si aggiungeva un nuovo elemento: la paura dell'ebreo armato. Poco importa stabilire se in questa occasione la paura avesse qualche base concreta, magari in simpatie filo-francesi di una parte della comunità ebraica (in quei giorni i francesi stavano tornando in Toscana): questi elementi presunti alimentavano un fondo di diffidenza ampiamente diffuso negli strati popolari, costituendo il pretesto per un nuovo accanimento e nuove paure. Con questi precedenti in mente, si comprende meglio la portata della novità che si prospettava in quel settembre 1847 e l'intreccio di entusiasmi e perplessità che poteva suscitare, pur tenendo nella debita considerazione il cambiamento dei tempi e del contesto. La concessione di questo diritto poteva inoltre facilitare l'integrazione nell'*élite* cittadina, in quanto rendeva possibile per la prima volta agli ebrei l'accesso ad un ruolo e ad un quadro di valori che prima erano loro preclusi. Con la partecipazione alla guardia civica veniva riconosciuta ai singoli ebrei la capacità di difendere se stessi, i propri concittadini, la patria, il sovrano [15], elemento decisivo nella creazione di una coscienza unitaria nei titolari di questo diritto-dovere. Si trattava di un importante fattore coesivo nella non certo omogenea realtà sociale livornese. Nell'atmosfera surriscaldata di quei giorni, inoltre, una simile conquista non poteva che apparire una buona base per una prossima emancipazione, anzi una vera e propria promessa di emancipazione.

A questo proposito giova ricordare che il problema dell'ammissione degli ebrei al servizio militare era stato sollevato in più occasioni in importanti interventi sul tema della parificazione giuridica, ed era stato visto come un elemento decisivo nel processo di integrazione. Su questo tema si erano soffermati ad esempio C.W. Dohm (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1781 e 1783), e

246; A. M. Banti e M. Mondini, *Da Novara a Custoza: culture militari e discorso nazionale tra Risorgimento e Unità*, in *Storia d'Italia. Annali 18. Guerra e Pace*, a cura di W. Barberis, Torino, Einaudi, 2002, pp. 417-462; G. Conti, *Il mito della "nazione armata"*, «Storia Contemporanea», 6, 1990, pp. 1149-1195.

[13] Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento*, cit., p. 1137.

[14] Cfr. J-P. Filippini, *Difesa della patria e odio degli ebrei: il tumulto del 9 luglio 1800 a Livorno*, in *Il porto di Livorno e la Toscana*, cit.

[15] Leone Carpi rivendicava proprio questo in un suo intervento di protesta contro l'esclusione degli ebrei dalla Guardia Civica nello Stato Pontificio, esclusione sopraggiunta tramite istruzione segreta dopo il primo decreto che non menzionava alcuna discriminazione sulla base del culto: «Ecco perché tanto ne accuora la malaugurata esclusione (ed in che modo!) degl'Israeliti dalla Guardia Civica, emanata dalla Segreteria di Stato: perché ci toglie, qualora vi persista, ogni speranza di futuro risorgimento morale; perché ci toglie l'onore di poter servire la patria, e quel sovrano Pio pel quale i nostri cuori fervidamente battono; perché si aggiunge un'altra ingiusta ed ignominiosa barriera di demarcazione fra noi ed i nostri concittadini, a quelle che di già esistevano ed esistono in altre mille guise, e che vagheggiamo per sempre atterrate, al sorgere dell'alba che incoronò primo quel Sommo che ci regge [Pio IX], interprete dell'opinione pubblica, dei lumi, delle idee del secolo» (L. Carpi, *Alcune parole in occasione di un decreto pontificio di interdizione*, Firenze, Tip. Galileiana, 1847, p. 20).

l'abate Grégoire (*Essay sur la régéneration physique, morale et politique des Juifs*, 1788). Dohm aveva ribadito più volte l'importanza dell'organizzazione bellica per la vita dello Stato e da queste considerazioni aveva fatto discendere la conseguenza che «gli Ebrei non possono avere la facoltà di godere di tutti i diritti dei cittadini, se non adempiono a tutti i doveri di questi, e non vogliono difendere lo stato allo stesso modo degli altri cittadini» [16]. L'abate Grégoire si era soffermato piuttosto sul «Come sia possibile formare gli ebrei all'arte militare», dando per scontato che questo fosse un elemento necessario per la loro rigenerazione [17]. Il suo problema non era tanto quello di convincere gli ebrei della necessità di questa innovazione, quanto quello di combattere il pregiudizio che li voleva codardi e incapaci di sottomettersi alla disciplina militare, per via soprattutto della presunta corruzione morale e delle leggi rabbiniche. Per dare forza alla sua argomentazione si richiamava alla storia passata del popolo ebraico, all'epoca in cui aveva avuto proprie istituzioni statali ed era stato protagonista di cruenti episodi bellici, nonché ai «primi quattro o cinque secoli dell'era cristiana», quando gli ebrei «disseminati fra le nazioni adoravano Dio in tanti templi diversi, e all'uscita da essi salivano sulle stesse navi per solcare i mari, marciavano in battaglia sotto gli stessi stendardi, fecondavano i campi con il loro sudore» [18]. Quanto alle norme religiose, soprattutto quelle derivanti dalla tradizione rabbinica, Grégoire le etichettava senza mezzi termini come «futilità» destinate a scomparire, in pieno accordo con la generale condanna nei confronti del Talmud, portata avanti non solo da parte cristiana – spesso per pura ignoranza – ma anche da parte di molti ebrei. Le affermazioni di Grégoire delineavano in modo molto chiaro una funzione integratrice e assimilante – nazionalizzatrice – delle forze armate.

> Quando si accetterà di accogliere gli Ebrei nei nostri reggimenti, sarà essenziale disperderli nei diversi corpi militari; perché più si moltiplicheranno i loro rapporti con noi, più sarà facile riformarli. [...] L'osservanza di alcune norme rabbiniche stabilirebbe inizialmente delle differenze fra soldati ebrei e cristiani: i primi non mangerebbero, ad esempio, nello stesso pasto, latte e carne ma ben presto l'imperiosa necessità, l'esempio e gli scherzi innocenti che avrebbero di mira la cosa, non la persona, farebbero sparire queste futilità [19].

All'importanza del servizio militare come elemento capace di stimolare il miglioramento morale degli ebrei aveva accennato anche Carlo Cattaneo (*Ricerche economiche sulle interdizioni imposte dalla legge agli Israeliti*, 1836), che alla fine del capitolo sugli «Effetti della interdizione sulla morale» affermava: «Ma più di tutte le interpretazioni e le insinuazioni dei dottori della legge, potrà sulla pubblica morale degli Israeliti il libero accesso alle leali cure campestri, alle imprese industriali, alle cure pubbliche e militari» [20].

Tornando al caso toscano, il regolamento di attuazione della guardia civica venne approvato il 13 settembre 1847, in seguito alle discussioni svolte dal Consiglio di Stato sono il 6 dello stesso mese. Al momento della seduta del Congresso della comunità che

[16] Citato in Bernardini, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco*, cit., p. 103.

[17] H. Grégoire, *La rigenerazione degli ebrei*, a cura di M. G. Meriggi, Roma, Editori Riuniti, 2000, pp. 137-139.

[18] Grégoire, *La rigenerazione degli ebrei*, cit., p. 139.

[19] Grégoire, *La rigenerazione degli ebrei*, cit., p. 138.

[20] C. Cattaneo, *Interdizioni israelitiche*, Introduzione e note di L. Ambrosoli, Prefazione di L. Cafagna, Torino, Einaudi, 1987, p. 157.

avvenne quello stesso 6 settembre, i governanti non potevano dunque sapere con certezza quali provvedimenti sarebbero stati presi [21]. Non erano certi che gli ebrei sarebbero stati ammessi, ma in tutte le manifestazioni di giubilo e di riconoscenza che furono organizzate in quei giorni il problema non fu sollevato, e fu dato per scontato un trattamento egualitario. Si fece anzi di più, poiché nei discorsi di circostanza pronunciati per l'occasione si presentava come imminente anche un più vasto provvedimento di parificazione, richiesto a gran voce – secondo quegli scritti – dalla totalità dell'opinione pubblica, in un quadro idilliaco che senz'altro presentava qualche forzatura.

Nella sua riunione il Consiglio di Stato si chiese proprio «se rapporto ai componenti la Guardia Civica avesse o nò dovuto farsi distinzione di Religione, o di Culto» [22]. A giudicare dal verbale della seduta sembra che non ci sia stata spaccatura all'interno dell'assemblea, che si pronunciò a favore di un'eguaglianza di trattamento, sulla scia di un intervento del Consigliere Governatore Corsini [23]:

> Era tempo per Lui [Corsini] ormai che s'incominciasse a riparare in parte almeno ad un vecchio errore, ad un (*sic*) antica ingiustizia per cui questo ceto di persone *che pure nella Loro posizione sociale potevano essere in grado di prestare allo Stato utilissimi servigj*, si era veduto finquì (*sic*) duramente allontanato da ogni partecipazione a qualsivoglia diritto politico. Gli Ebrei hanno viva purtroppo la memoria delle angustie, e dei pericoli a cui essi per i primi sogliono trovarsi miseramente esposti nelle commozioni, e nei disordini Popolari; e questo era un motivo di più perché nell'amalgamarli alla Forza Cittadina avessero ragione così di abbandonarsi a quella tranquillità che alla pari di ogni altra Classe di Cittadini han diritto di attendere, e di esigere dalla provvidenza del Governo. Che l'emancipazione degli Israeliti fosse ormai cosa che le tendenze dei tempi elaborano, e fosse cosa da essi avidamente desiderata non era da mettersi in dubbii; [...] [24].

L'unica obiezione sollevata riguardava il possibile malcontento che questa liberalità avrebbe potuto generare in una parte dell'opinione pubblica [25].

[21] È possibile che fossero trapelate indiscrezioni.

[22] ASF, *Consiglio di Stato*, 1, *Protocollo degli anni 1847-1848*, ins. 2.

[23] Neri Corsini, marchese di Lajatico (Firenze 1805-Londra 1859) fu governatore di Livorno dal dicembre del 1839 al settembre del 1847, quando fu sostituito in questa carica dal generale Giuseppe Sproni. Fu parallelamente ministro degli Esteri e direttore del dipartimento della Guerra dal 24 agosto al 24 settembre 1847, data in cui fu esautorato a sua insaputa per le sue opinioni considerate troppo liberali (aveva ripetutamente espresso parere favorevole alla concessione di una carta costituzionale). Il suo successore agli Esteri fu il conte Luigi Serristori. Dal 17 marzo 1848 fu nuovamente ministro degli Esteri e della Guerra per il governo Cempini, poi per quello Ridolfi, mentre non partecipò al successivo governo Capponi dall'agosto 1848. Rimane sempre fedele alla dinastia dei Lorena. Su di lui v. la voce curata da N. Danelon Vasoli in DBI, vol. 29, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1983, pp. 660-665.

[24] ASF, *Consiglio di Stato*, 1, *Protocollo degli anni 1847-1848*, ins. 2 (corsivo mio). Nel Consiglio era presente anche l'avvocato Ranieri Lamporecchi, che abbiamo incontrato già più di una volta assoldato dalla comunità per la difesa dei suoi interessi.

[25] I pregiudizi continuavano ad essere radicati in molti popolani. Un esempio di questa ostilità ci viene raccontato da Pietro Martini (1820-1911), protagonista dei fatti del 1849. «Rimasta senza capitano la compagnia dei bersaglieri della Cattedrale, il Comandante Guarducci incaricò il tenente dei volontari Giacomo Eminente al comando di quella compagnia. Parrà credibile? La compagnia non volle perché l'Eminente era ebreo. Ah! profanare il nome venerato della compagnia con un giudeo al comando di essa, era la stessa cosa che rinnegare la fede, era lo stesso che anticipare il pronunziamento della sua distruzione, era il medesimo che invocare il suo sterminio a Maria Santissima di Montenero, la cui venerata immagine faceva risalto nel campo bianco del suo particolare vessillo tricolore, benedetto e santo. [...] il reietto Eminente ebbe a dar ragione ai bersaglieri che non lo vollero capitano della loro compagnia e fu chiamato a comandare il capitano Damaso Manfanti [...]» (P. Martini, *Diario livornese. Ultimi periodi della rivoluzione del 1849*, a cura di D. Novacco, Livorno, Demetra, 1961, p. 199). Il diario fu steso negli anni 1885-91 e fu pubblicato per la prima volta in volume presso la Tipografia della Gazzetta livornese nel 1892. Giacomo Eminente proveniva da una famiglia povera; nel 1827 frequentava la prima classe nelle scuole della comunità, insieme ad altri ragazzi bisognosi. Cfr. *Saggio generale che gli alunni dell'Istituto daranno ai confratelli il dì 13 Maggio 1827*, presso Lazz. Em. Ottolenghi, Livorno 1827.

Le aspettative non erano dunque state deluse, e la mancanza di un'opposizione al provvedimento all'interno del Consiglio di Stato è senz'altro un fatto importante. Bisogna inoltre notare che il diritto venne riconosciuto direttamente ai singoli ebrei, senza alcuna intermediazione da parte della comunità ebraica. La motivazione addotta da Corsini per giustificare la sua posizione liberale – vale a dire l'accento posto sull'utilità sociale ed economica degli ebrei come parte integrante e come rappresentanti di spicco di una classe – ribadisce che sono gli ebrei ricchi, più vicini ai valori di una certa borghesia cittadina, a riscuotere le simpatie dei consiglieri.

L'ammissione alla Guardia Civica rappresentava l'abrogazione implicita di tutte le norme che escludevano gli ebrei dal servizio militare, come immediatamente notò Isacco Rignano, nel suo tentativo di dimostrare l'inesistenza di fondamenti giuridici reali per la persistenza delle discriminazioni ancora in vigore:

> Ammessi a far parte di questa [la Guardia Civica], e conferiti loro i gradi più elevati, devono necessariamente esser ammessi anche a servire nelle milizie stanziali, perché l'arme cittadina, comecché volontaria riveste di maggior onore e di maggior dignità chi la imbrandisce; perché il milite cittadino ha i medesimi doveri verso lo stato che il milite stanziale, non escluso la difesa dell'indipendenza e dell'integrità di quello [26].

Qualche pagina dopo, nelle note poste in calce allo scritto per spiegare alcuni punti particolarmente importanti, aggiungeva:

> L'incapacità al servizio militare era la sola che fondavasi sulle patrie leggi. Però le medesime in tale rapporto erano sommamente strane, ingiuste ed irrazionali. [...]
> Io accennava nel mio scritto come tali vergognose disposizioni (che rendevano la Toscana sotto tal rapporto inferiore a quasi tutti gli stati Europei non esclusa l'intollerantissima Russia, ove pure gli Israeliti sono ammessi al servizio militare) devono orami considerarsi come abrogate dopo l'istituzione della Guardia Nazionale.
> Dobbiamo pertanto a questa santa istituzione l'aver aperto finalmente il varco agli Israeliti di poter spendere la vita e le sostanze in pro della Patria, e così di avere loro permesso di adempiere ad uno dei più imperiosi fra i doveri religiosi, quello cioè di amare, servire, sacrificarsi pel paese nativo [27].

Tornerò in seguito sulle reazioni suscitate dal provvedimento in ambito ebraico e sulla partecipazione degli ebrei alle manifestazioni organizzate in varie città toscane per festeggiare l'istituzione della milizia cittadina. Alcuni interventi pronunciati in queste occasioni ci forniscono infatti degli elementi importanti nell'analisi della ricezione e dell'impiego dei canoni del discorso nazionale da parte ebraica.

Come abbiamo visto, il mandato della commissione per l'emancipazione prevedeva una stretta collaborazione con analoghe rappresentanze nominate dalle altre università israelitiche toscane, in particolar modo con Firenze e Pisa. Dei continui scambi di opinioni sulle modalità dell'azione è rimasta qualche traccia nell'Archivio della comunità livornese. La collaborazione fra i governi comunitari era molto rara, e ogni assemblea tendeva a proteggere la propria indipendenza e la propria autorità. In passato, anche in occasione di mobilitazioni a tutela di interessi comuni, le richieste erano state avanzate separatamente da ciascuna comu-

[26] Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica degli Israeliti*, cit., pp. 33-34.
[27] Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica degli Israeliti*, cit., pp. 43-44.

nità. Si può ben immaginare che la discussione su un tema delicato e importante come quello dell'emancipazione potesse dare luogo a incomprensioni e opinioni divergenti. E i problemi non venivano solo dal confronto fra i diversi gruppi dirigenti, ma anche dalla presenza di idee non sempre omogenee fra gli stessi amministrati livornesi, che non si fidavano sempre dei loro rappresentanti.

Il tema dell'unione divenne in questo clima un ritornello continuamente ribadito dai Massari, nel tentativo di mettere a tacere le voci dissenzienti. Nella seduta del Congresso del 9 febbraio del 1847 fece la sua comparsa in veste di Massaro Abramo Pardo Roques, che in seguito sarebbe stato impegnato direttamente nelle trattative con Firenze sull'emancipazione, pur non facendo parte della relativa commissione. Nel suo discorso delineò una sorta di programma:

Il Sig. Abramo Pardo Roques testè elevato alla dignità Massariale prende la parola ed esponendo la sua professione di fede – *Unione Nazionale* = egli conclude = Integrità, *dignità, purità religiosa*, saggia economia nella finanza, *diffusione dell'insegnamento civile ed industriale* sono le colonne che sostener devono il nostro edifizio pel bene delle future generazioni.
A tali generosi principj fa eco l'unanime plauso del Congresso [28].

I punti proposti dal nuovo Massaro all'attenzione dell'assemblea sono perfettamente in linea con la teoria della rigenerazione, la cui interpretazione "ufficiale" da parte ebraica veniva strettamente collegata al recupero della religiosità: la «purità religiosa» era vista come il fondamento dell'«integrità» e della «dignità», soprattutto nella prospettiva dell'educazione delle future generazioni. L'unico aspetto su cui il Congresso non si era mostrato fino a quel momento unanime era la necessità di aumentare le risorse per il settore dell'insegnamento delle arti e mestieri, mentre per le materie civili grandi passi in avanti erano stati compiuti, soprattutto nel decennio precedente.

Ma come si mossero il Congresso e i membri della commissione nell'affrontare il tema dell'emancipazione? La seduta del governo comunitario del 6 settembre 1847 aveva accordato alla commissione, su proposta di Giacomo Disegni, il potere si promuovere una sottoscrizione a favore dell'emancipazione. Questa iniziativa venne puntualmente messa in atto, pare con grande successo. Purtroppo non ho potuto reperire un elenco completo dei firmatari: nell'archivio della comunità ci sono solo due registri che sarebbero dovuti servire a riordinare e trascrivere tutti i nomi, ma l'operazione non fu completata. Scorrendoli si scorgono molti nomi non ebraici, fra cui spiccano dei religiosi, e la firma di Francesco Domenico Guerrazzi.

Molti giornali si fecero promotori della petizione, esortando i lettori a firmare e tenendo una copia della sottoscrizione nella loro sede [29]. In mezzo a tanto entusiasmo deve però esserci stata anche qualche reazione negativa, dato che in una nota (anonima) di informazione su Livorno, conservata nell'Archivio di Stato di Firenze e datata 17 settembre 1847, si legge: «Soscrizioni pro e contro l'emancipazione degli Ebrei: questi attivissimi a raccogliere firme, anche con minacce. I Ve-

[28] ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 98 (corsivo mio). Abramo Pardo Roques aveva 61 anni; nel censimento del 1841 era indicato come possidente.

[29] Fra questi ricordo «Il Corriere Livornese», anno I, n. 23, 11 settembre 1847, «L'Italia», anno I, n. 15, 18 settembre1847, «L'Alba», anno I, n. 40, 13 settembre 1847, «La Rivista di Firenze», anno II, n. 38, 28 settembre 1847.

neziani [gli abitanti del quartiere della Venezia] contrarj hanno perfino ricusato il dono di 10 Barili d'olio offerti dagli Ebrei per servire all'illuminazione delle decorse sere» [30]. È una conferma della persistenza di pregiudizi soprattutto negli strati popolari della società cittadina. Quanto all'accusa mossa agli ebrei di estorcere parte delle firme con la violenza, potrebbe trattarsi dell'esagerazione di un funzionario ostile o della reale denuncia di qualche episodio, che dobbiamo però – credo – considerare isolato. Non si può comunque escludere che anche da parte ebraica si verificassero talvolta – soprattutto fra i meno abbienti – comportamenti violenti, sia come reazione a provocazioni sia per spirito di rivalsa [31].

Fra Livorno e Firenze ci fu un serrato scambio di opinioni in merito alla stesura della supplica da inviare al Regio Trono per chiedere l'emancipazione, e alcune divergenze di principio rimasero anche dopo la stesura definitiva. Entro il 12 ottobre fu preparato un testo su cui – a quanto pare – si raggiunse un accordo, nonostante fossero già emerse alcune importanti divergenze fra le varie commissioni [32]. Non sembra però che sia mai stato spedito al Granduca o a rappresentanti del governo fiorentino, dato che l'unico esemplare della memoria steso in bella copia, e recante le firme originali dei rappresentanti livornesi e pisani – e che dunque credo possa essere considerato la stesura definitiva e non una delle tante copie e bozze pure presenti nell'archivio – non è controfirmato dai fiorentini e non

[30] ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 21, *Prime dimostrazioni. Stampa. Guardia Civica. Riforme. Anno 1847*, ins. 1.

[31] È significativo ad esempio il caso di un sacerdote – Sebastiano Menicucci – che scrisse al cancelliere della comunità una lettera (datata 15 settembre 1847) in cui narrava di essere stato insultato pesantemente da due giovani israeliti mentre passava per la via della Scuola. Uno dei due gli avrebbe addirittura sputato addosso. Essendo favorevole all'emancipazione – aveva anche firmato la petizione – non aveva denunciato l'incidente per non compromettere l'immagine degli ebrei di fronte all'opinione pubblica, ma richiedeva ora una riparazione all'offesa da parte dei rappresentanti della comunità. Questi gli riposero scusandosi per l'accaduto e promettendo di fare tutto il possibile per rintracciare e punire i colpevoli. Cfr. ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 142.

[32] In un primo momento i commissari livornesi cercarono di coinvolgere nella discussione anche altri membri della comunità, e prepararono una lista di sedici persone che furono convocate due volte (il 9 settembre ed il 12 ottobre), prima per uno scambio di idee, poi per prendere visione della minuta della supplica. Fra questi nomi troviamo ad esempio David Busnach, Enrico Arbib, Raffaello Soria, che saranno molto attivi – soprattutto i primi due – nel biennio successivo. Parteciperanno entrambi, in modo diverso, agli avvenimenti rivoluzionari che coinvolsero in modo particolare la città di Livorno. Evidentemente la maggior parte di loro non si trovò d'accordo con lo stile della memoria e soprattutto fu fortemente contrariata dalle lungaggini dovute alla difficoltà di trovare un accordo fra le varie commissioni, dato che il 13 ottobre Giacomo Levi, Daniello Fiorentino, Abram Camis Fonseca, Raffaello Soria, Enrico Arbib, Abram David Guttieres Pegna, Giuseppe Lumbroso, David Bacri, David Busnach e Felice Calvo inviarono proprio ai commissari una lettera di protesta. Nel testo denunciavano la lentezza e la scarsa chiarezza delle operazioni, nonché il fatto che esse fossero di fatto concentrate in pochissime mani, e in conclusione affermavano: «E in conseguenza di ciò, mentre da una parte per sentimento di nostro dovere e di nostra dignità dobbiamo dichiararci mal soddisfatti del vostro contegno e operato, e decisi di non volere più assumere collettivamente alcuna parte al vostro incarico, vi facciamo dall'altra sentire, che una grande responsabilità pesa su voi, che gli occhi di tutti sono rivolti alle opere vostre, e che noi stessi mentre come deputazione a voi aggregata cessiamo da qualunque ingerenza non potremo per altro ciascuno individualmente tralasciare di tenere dietro ai passi vostri ed invigilarli, giacché crediamo averne il diritto ed il dovere». La commissione rispose rivendicando la legittimità della sua condotta e facendo appello all'unione, quanto mai necessaria in questi frangenti: «Alle parole della Loro Lettera che suonano ironia fuor di luogo, o accusa gratuita, crede la Deputazione essere non superfluo, mal fatto rispondere, non volendo rendersi partecipe di diverbi che in questo momento di nocessaria (*sic*) concordia, ognun vede quanto potrebbero nuocere alla causa comune. Desidera quindi [...] che questo spirito di concordia scenda nell'animo delle SS.LL., e lo renda inaccessibile ad ogni sentimento che non sia di puro zelo pel pubblico bene» (ACEL, *Carteggio*, f. 58, *Documenti riguardanti la laurea in diritto civile. Emancipazione degli Israeliti*).

porta l'indicazione precisa della data. Manca infatti il giorno, che evidentemente doveva essere inserito al momento della spedizione o del completamento delle firme: «Livorno a di ... Ottobre 1847» [33].

Un'altra copia potrebbe però essere stata consegnata di persona al granduca il 3 novembre, ipotizzando che Massimo D'Azeglio faccia riferimento a questo documento quando ricorda, nell'opuscolo intitolato *Dell'emancipazione civile degli Israeliti*: «La nuova vita data ora all'Italia da' suoi Principi riformatori, s'è anco manifestata nel fatto degli Israeliti, [...]. Il giorno 3 novembre una loro deputazione, presieduta dal signor Pardo-Roques, presentò all'ottimo Principe una domanda d'assoluta emancipazione, accolta paternamente dal Gran Duca, e confortata di buone speranze, che non saranno certamente vuote ed illusorie lusinghe» [34]. Occorre ricordare comunque che fra la metà di ottobre e la metà di novembre l'atmosfera in città non fu molto serena, a causa di alcuni disordini popolari che erano solo il preludio di ciò che sarebbe accaduto nei due anni successivi.

Il testo in questione si apre con un'esplicita richiesta e prosegue con un elenco di motivazioni che dovrebbero spingere il Granduca ad accoglierla:

> Le Università Israelitiche del Granducato legittimamente dai sottoscrittori rappresentate, confidando nella giustizia e magnanimità dell'Altezza Vostra Imperiale e Reale, con tutta reverenza domandano al Regio Trono, la concessione di quelle capacità e di quei diritti di cui mancano gli Israeliti toscani, o in altri termini la completa loro Emancipazione Civile e Politica, ed in appoggio di siffatta rispettosa domanda hanno l'onore di esporre [...] [35].

Gli argomenti messi in campo sono di vario tipo: si va dal ricordo della tradizionale benevolenza dei sovrani toscani nei confronti degli ebrei all'esempio dei paesi in cui più recentemente è stata concessa la completa emancipazione, al messaggio di fratellanza della religione cattolica interpretata nel suo più genuino significato [36], all'insistenza sui vantaggi che la parificazione avrebbe portato per l'intera società civile. Il riferimento alla storia passata e il continuo confronto con gli avvenimenti contemporanei rivelano la consapevolezza che l'intera civiltà europea stava attraversando un'epoca di importanti cambiamenti. Il processo di emancipazione degli ebrei si inseriva in pieno in questa modernizzazione, nel quadro di una progressiva emancipazione dell'uomo e del cittadino che non coinvolgeva solamente le minoranze etniche o religiose, ma aveva una portata globale.

Un paese che veniva continuamente citato era la Gran Bretagna, per la sua peculiare connotazione di monarchia a tendenza liberale e per l'esempio che offriva ai cattolici: paese protestante, li aveva infatti considerati fino al 1829 una minoranza sottoposta ad una legislazione restrittiva. Rappresentava un monito ai cattolici italiani, abituati da secoli ad essere maggioranza e ad imporre la propria

[33] Cfr. ACEL, *Carteggio*, f. 58, *Documenti riguardanti la laurea in diritto civile. Emancipazione degli israeliti*.

[34] M. D'Azeglio, *Della emancipazione civile degli Israeliti*, Firenze, Le Monnier, 1848, p. 23.

[35] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit.

[36] I sottoscrittori affermavano «Che la religione cattolica fondata sulla pietra angolare della Carità e della fratellanza, non può volere, ed a senso di tanti Padri della Chiesa, di Pontefici, di Prelati di antichi e moderni scrittori eminentemente cattolici, non vuole difatti l'inferiorità legale e l'avvilimento di alcuno. Che nei principj bene intesi di quella religione non può sostenersi e non si è mai sostenuta concludentemente la tesi, che la differenza del culto formi ostacoli o impedisca l'esercizio dei pubblici impieghi, o il pieno godimento di quei diritti che agli altri cittadini appartengono» (ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit.).

egemonia ed i propri valori a tutta la società civile. Nel corso degli anni '40, inoltre, si era formato in Inghilterra un movimento di opinione favorevole all'emancipazione degli ebrei, ed era notizia fresca l'elezione di un Rothschild a membro del Parlamento britannico, puntualmente ricordata nella memoria delle comunità toscane [37]. L'esempio inglese era particolarmente significativo anche perché metteva a tacere una delle obiezioni spesso sollevate dagli avversari dell'emancipazione negli stati italiani: che cioè non fosse possibile concedere la parificazione giuridica ad una minoranza religiosa in un paese in cui così importante era la tradizione cattolica e in cui i valori cristiani formavano le basi stesse della convivenza civile. In Gran Bretagna, dove i titoli di capo dello Stato e capo della Chiesa erano riuniti in una sola persona, questo stava per essere fatto.

La parte centrale del documento insisteva invece sui temi cari alla teoria della rigenerazione: sottolineava gli sforzi compiuti dagli ebrei toscani per migliorarsi, e che solo con una piena eguaglianza con gli altri cittadini questi sforzi avrebbero potuto raggiungere pienamente il loro scopo: se le leggi discriminatorie erano state alla base della degenerazione morale degli israeliti, solo l'emancipazione avrebbe potuto risollevarli. Di questo la Toscana – scrivono – aveva già offerto al mondo un piccolo esempio, perché sotto le sue benigne leggi gli ebrei si sono conservati molto meno corrotti che in altri paesi, e si sono dimostrati più vicini ai valori morali della società in cui vivevano rispetto ai loro correligionari di altri stati.

> [...] volgendo la considerazione intorno a fatti indubitabili, gli Israeliti toscani appunto per la maggiore benignità con la quale trattavansi, si distinsero per moralità e per cultura di animo non meno che per attaccamento al Governo, il quale ha in essi una prova convincentissima di quella verità proclamata dai filantropi e dagli Uomini di Stato, che cioè: *gli Uomini sollevati al sentimento della propria dignità divengono ben presto migliori*, e con la propria felicità, *aumentano eziandio il ben essere ed il decoro universale*. Fra noi, oggi, molti israeliti non più dediti al commercio o a professioni meramente lucrative; gli impieghi comunitativi o di altro genere ad essi conceduti coperti con onore e con zelo; gli istituti di *educazione pei poveri* del loro culto in stato di grande progresso, e quello di Livorno sia lecito il dirlo noto all'Italia e all'estero; le utili istituzioni del paese soccorse dagli Israeliti con verace sentimento di *fraterna* carità, in fine, l'ognor crescente numero di giovani che con riconosciuta distinzione percorrono gli *Studj Universitarj* senza che sian loro aperte le diverse carriere per trar profitto da quegli Studj [38], sono secondo noi, argomenti valevoli a convincere che la massima testè enunciata, ha qui ricevuta la più solenne conferma [39].

Alla fine erano ricordate «le più solenni dimostrazioni popolari, la voce unanime della stampa, e parecchie migliaja di sottoscrizioni di adesione a questa domanda» [40]. I firmatari erano i massari Felice Padoa, Abram Pardo Roques e L. David Attias e i delegati Sansone Uzielli e Benedetto Errera per Livorno; i mas-

[37] A testimonianza del particolare interesse suscitato dalle vicende inglesi si trova nell'Archivio della comunità la lunga allocuzione che Lord Russell pronunciò alla Camera dei Comuni il 16 dicembre 1847, tradotta dal testo inglese che era stato pubblicato sul «Times». Nel discorso veniva presentata una mozione per l'emancipazione degli ebrei inglesi. Cfr. ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, n. 157. Il Rothschild eletto ai Comuni era Lionel de Rothschild, che non fu però ammesso ad occupare il suo seggio fino al 1851. Suo figlio fu, nel 1888, il primo ebreo a diventare membro della Camera Alta. Cfr. R. CALIMANI, *Storia dell'ebreo errante*, Milano, Rusconi, 1995, pp. 463-464.

[38] Chiaro riferimento alla questione della laurea in diritto civile con le relative implicazioni per l'esercizio della professione legale.

[39] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit. (corsivo mio).

[40] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit.

sari Abramo Chimichi, Salomon Pereyra e Moisè Recanati con i delegati Giuseppe D'Ancona e Isach Galligo per Pisa.

Dalla metà di novembre emerse con chiarezza la volontà dei fiorentini di prendere in mano la direzione delle trattative, adducendo la loro vicinanza geografica alle alte sfere governative per convincere livornesi e pisani ad accettare alcune iniziative controverse. Trovare il momento adatto per presentare ai ministri e al sovrano la copia della supplica e le firme delle sottoscrizioni era infatti un problema e, come faceva notare Alessandro Franchetti al cancelliere Castelli, «forse in tal caso potrebbe accadere che non vi fosse il tempo materiale per avvertirtene, e richiamarti qui per unirti a noi a presentare que' fogli» [41]. Da Livorno il Congresso reagì mandando il massaro Abram Pardo Roques, in veste di delegato, in soggiorno prolungato a Firenze (partì il 30 novembre). Da questo momento in poi il lavoro venne svolto in misura sempre maggiore dai Congressi dei governanti e sempre meno dai soli commissari, su iniziativa di Firenze, che era stata la prima a coinvolgere direttamente l'assemblea nelle trattative. Il tramite era rappresentato dai cancellieri Cesare Castelli e Benedetto Consolo. Questa evoluzione nella gestione del problema, che finisce con lo svuotare di senso le commissioni, sembra dovuta principalmente alla necessità di ottenere una maggiore legittimazione per i provvedimenti adottati su una questione di tale gravità. Non ho trovato nell'archivio della comunità nessuna lettera proveniente da Pisa sul corso degli eventi, dunque non posso dire molto sul ruolo svolto dai suoi rappresentanti nella trattativa.

Il punto più discusso in questa fase era la possibilità di convocare un legale per avere un parere giuridicamente fondato e argomentato sul problema dell'emancipazione. Il giurista in questione avrebbe poi potuto redigere personalmente una supplica da inviare al governo e al sovrano. La proposta era stata avanzata da Firenze già in precedenza, ma era stata lasciata cadere, ma venne nuovamente sottoposta a Pardo Roques, che chiese il parere dei suoi colleghi – massari e governanti – in una lettera datata 5 dicembre. Il giudizio dei governanti livornesi – o almeno della maggioranza di essi – sulla questione fu decisamente negativo. Lo testimonia la risposta di Castelli del 7:

> Ella non può ignorare come i medesimi [massari e commissari] non stimino né abbiano mai in genere stimato, conveniente il ministero legale per patrocinio della nostra causa presso il Governo. Ella sa altresì come in quella [causa] attualmente vigente, basata sulla Equità, sulla civiltà, sul progresso, e sulla pubblica opinione, l'allegazione di controvertibili argomenti giuridici sia stata stimata dannosa. Si aggiunge ora la inopportunità; infatti, se gli uffici concertati, cioè la presentazione delle copie del memoriale e delle note di sottoscrizioni, non hanno avuto luogo, sembrerebbe loro che sarebbe duopo procedere, innanzi ogni altra deliberazione [42].

Proprio quel giorno, d'altronde, era arrivata a Castelli una lettera di Sansone Uzielli, che per motivi di salute si trovava a Pisa e dunque non aveva accesso diretto alle discussioni.

> Ella conosce la mia opinione sull'opportunità di far interloquire Legali nell'affare che si patrocina a Firenze. Ho sempre creduto che non potesse esser questione di far valere altri diritti che quelli della

[41] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit., lettera datata Firenze, 16 Novembre 1847.
[42] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit.

somma giustizia, e della somma equità, a perorare i quali bastano le persone che si occupano dell'affare. Quanto a diritti scritti nelle Leggi già esistenti in Toscana non pare che siano mai stati supposti da alcuno, e certo non erano nelle intenzioni del Legislatore[43].

I motivi per cui i livornesi rifiutavano il patrocinio legale sono di due tipi: uno di principio, l'altro di opportunità. I governanti livornesi vorrebbero chiedere l'emancipazione facendo appello al diritto naturale di tutti gli uomini, sulla base di esigenze di giustizia valide al di là del particolare contesto politico-sociale (queste rivendicazioni così fiere vengono in realtà smorzate dall'adozione della teoria della rigenerazione, che introduce l'idea di uno scambio fra ebrei e governo, fra automiglioramento e parificazione). A Firenze, invece, sarebbero più propensi ad affidarsi ad un giurista che cerchi, per quanto possibile, di ritrovare nelle leggi vigenti e nella legislazione toscana del passato degli spunti favorevoli alla loro causa. Come notava Sansone Uzielli, un procedimento del genere avrebbe offerto il destro a facili e convincenti obiezioni da parte di giuristi o politici contrari, soprattutto perché l'attribuire ai legislatori toscani l'intenzione di eliminare le discriminazioni basate sulla differenza di culto era un'evidente e clamorosa forzatura. Si trattava a suo parere di chiedere – e di lottare per – un radicale cambiamento nel rapporto fra governo e cittadini, d'invocare un diritto fra i più importanti: la libertà di coscienza.

Probabilmente in questa diversità di atteggiamenti si possono vedere, oltre alle convinzioni personali dei massari e commissari coinvolti, tracce del diverso passato delle due comunità più importanti della Toscana. Gli ebrei livornesi, come del resto i pisani – che non a caso sono dello stesso parere – avevano goduto sempre di una certa autonomia, non avevano mai subito i provvedimenti più umilianti e degradanti delle tradizionali normative antiebraiche (ghetto, segno di riconoscimento), ed erano sempre stati pienamente coscienti del loro ruolo economico di primo piano. Su questi fondamenti avevano basato tutta la costruzione della loro immagine nel rapporto con la società cittadina e con il governo centrale. La condizione degli ebrei fiorentini era stata invece più travagliata, e solo in tempi abbastanza recenti si era verificata nella prassi una sorta di omologazione al trattamento riservato alla comunità labronica. Non è strano, in questo contesto, che le comunità minori – Siena e Pitigliano – fossero d'accordo con la proposta di Firenze.

Il memoriale venne presentato il 15 dicembre a Giovanni Baldasseroni, ministro delle Finanze, che espresse delle perplessità sulla compatibilità fra l'osservanza dei doveri religiosi ebraici e l'esercizio di cariche pubbliche. Si trattava di osservazioni non molto originali, che rispecchiavano con tutta probabilità un'opinione diffusa, motivata sia dalla generale ignoranza che circondava la religione e la cultura ebraiche, sia dalla diffidenza maturata in secoli di pregiudizi. Il 20 una delegazione

[43] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit., lettera datata Pisa, 7 Decembre 1847. Analoghi argomenti furono presentati nella seduta del Congresso del 21 dicembre, in cui Benedetto Errera aggiornò i suoi colleghi sullo stato della situazione: «Dice [B. Errera] essere stato proposto dalla Deputazione fiorentina di sostenere la domanda con argomenti giuridici, tratti dal disposto delle Leggi Patrie. Avere la Livornese sempre obbiettato la facile controversibilità di quegli argomenti, e la inopportunità di dedurli, quando la causa è tanto solidamente appoggiata, alla legge naturale, che si sviluppa colla crescente civiltà, e coll'odierno progresso, e la cui somma giustizia, è stata in ultimo pienamente sanzionata dalla pubblica opinione in tutte le forme colle quali si è manifestata, a questa sentenza essersi unita la deputazione pisana». A queste parole il Congresso «dà segni non equivoci di adesione». Cfr. ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 152.

consegnò le sottoscrizioni nelle mani del ministro dell'Interno Ridolfi, che ebbe non meglio precisate «lusinghiere espressioni», ma non si sbilanciò nelle promesse [44].

Ma i fiorentini non intendevano desistere sulla questione del patrocinio legale. Non appena il Dicastero del Regio Diritto ebbe deciso di consultare l'avvocato Leopoldo Galeotti [45] in merito alla parificazione giuridica degli ebrei, «onde chiarire i suoi [del Dicastero] dubbj, e trovare qualche formola conciliatrice per appagare i nostri voti senza ledere le leggi fondamentali dello Stato in opera di Religione dominante» [46], essi stabilirono di convocare proprio Galeotti, per commissionargli la stesura di una memoria. I livornesi si trovarono di fronte al fatto compiuto, e poterono solo avanzare perplessità e osservazioni su alcuni punti del documento. Non ho trovato né a Livorno né a Firenze una copia del testo, che forse non fu mai recapitato a chi di dovere, ma fra le carte del cancelliere Castelli c'è un foglietto con delle note che indicano i punti di disaccordo. In sostanza il problema era l'eccessiva pacatezza dello scritto, che non richiedeva il riconoscimento di un pieno diritto ma cercava di trovare un compromesso fra qualche nuova concessione e la legislazione vigente. L'unico argomento doveva invece essere – secondo i livornesi – la rivendicazione di principio: un accordo fondato sulla base precaria del compromesso giuridico sarebbe stato suscettibile di numerose interpretazioni, ed avrebbe lasciato all'autorità governativa piena libertà di tornare a pratiche discriminatorie. Queste sono le righe più importanti delle note:

> È accennato che siamo esclusi dal servizio militare, ma non si adducono argomenti per togliere quest'esclusione.
> Si dice che non converrebbe accordarci tutte le funzioni insegnanti, ma non si dice quali, e perché.
> Si asserisce che siamo già parificati negli uffici comunitativi, lo che non è esatto.
> Finalmente lo scritto pare che manchi di una conclusione. Dovrebbe dire che le esclusioni necessarie pel rispetto dovuto alla Religione dominante essendo poche, nulla osta alla concessione della domanda nei termini stessi in cui è fatto, vale a dire alla completa emancipazione civile e politica, meno le dette esclusioni contemplate nello scritto [47]. E qui, oltre le ragioni di giustizia di nuovo sviluppate, far conoscere quanto sia coerente in un Governo veramente liberale di mostrare anche nei termini delle sue leggi l'importanza che esso dà a stabilire fra tutt'i suoi sudditi quella reciproca benevolenza che non può derivare se non dal sentimento di eguali diritti da esercitare, e così di eguali doveri da compiere [48].

[44] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit., lettera di Abram Pardo Roques a Cesare Castelli del 20 dicembre.

[45] Leopoldo Galeotti (Pescia 1813-Firenze 1884), amico di Massimo D'Azeglio e collaboratore del «Contemporaneo» di Roma, fu uno dei più accesi propositori dell'istituzione di un organo consultivo. Fra il 1846 e la fine del 1847 scrisse *Della sovranità del governo temporale dei papi*, pubblicato a Parigi, *Delle leggi e dell'amministrazione della Toscana*, *Della consulta*, *Delle riforme municipali*, *Osservazioni sullo stato della Toscana*. Partecipò alla commissione che nel gennaio del 1848 doveva occuparsi di ampliare la Consulta di Stato per dotare la Toscana di un organo rappresentativo, ma quando nel febbraio arrivò l'ordine di preparare uno statuto sul modello di quello francese del 1830 non fu subito d'accordo. Fra i promotori del colpo di stato del 12 aprile 1849 per il richiamo del Granduca, fu comunque convinto sostenitore del mantenimento della carta costituzionale. Scrisse sulle pagine de «Lo Statuto» dal 1849 alla sua soppressione il 31 maggio 1851 e sul «Costituzionale», chiuso il 7 maggio 1852 subito dopo l'abolizione dello Statuto. Ebbe un ruolo di un certo rilievo anche nella politica postunitaria. Su di lui v. la voce curata da G. Assereto in DBI, vol. 51, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998, pp. 431-435.

[46] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit., lettera di Alessandro Franchetti ad Abram Pardo Roques datata Firenze, 1° Febbrarjo 1848.

[47] Purtroppo non sono in grado di dire quali fossero le esclusioni contemplate nello scritto e che sembravano inevitabili anche a chi compilò questi appunti.

[48] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit. Il foglio non è firmato, ma mi sembra ragionevole supporre che sia stato scritto dal cancelliere Castelli dopo una discussione con i Massari e con i commissari sulla memoria ricevuta da Firenze.

È interessante notare che anche per i livornesi era scontata la permanenza di alcune restrizioni dovute al rispetto della religione cattolica dominante.

Le discussioni sul tema continuarono, fra polemiche e tentativi di accordo. Il modello che i fiorentini avrebbero voluto seguire guardava molto alla contemporanea opera di Lelio Cantoni in Piemonte, dove erano stati assegnati alla Commissione Centrale di Torino pieni poteri sulle iniziative da intraprendere per sollecitare l'emancipazione [49]. Le altre comunità ebraiche avevano dunque delegato alla capitale il compito di gestire questo delicatissimo problema, confidando soprattutto nella *leadership* del rabbino Cantoni. In Toscana questo non fu possibile. Lo impedirono la presenza di due comunità forti – con la complicazione generata dal fatto che la comunità labronica era più popolosa e più importante di quella che risiedeva nella capitale –, la mancanza di di un personaggio dotato del carisma e dell'autorità di un capo, e la tradizionale autonomia dei singoli nuclei ebraici del Granducato. Abbiamo già avuto modo di notare come la collaborazione fra i governi comunitari fosse sempre stata molto difficile. Quando Emanuele Basevi nel 1844 propose al Granduca l'istituzione di una soprintendenza generale per le università toscane era pienamente consapevole di esprimere un desiderio fortemente avversato dalla maggioranza (cfr. pp. 149 ss.).

Tutto ciò sarebbe servito a qualcosa, se non fosse intervenuta la concessione dello Statuto? Sarebbe stato possibile un riconoscimento della parità giuridica degli ebrei, senza il contesto legislativo di una carta costituzionale che dava alle istituzioni statali un nuovo carattere liberale? È lecito supporre una risposta negativa. Quel che è certo è che l'emancipazione ebraica seguì puntualmente le sorti dello Statuto, nonostante lo sforzo dei capi delle comunità per separare le due istanze quando il regime costituzionale cominciò a vacillare. È comunque innegabile che in questa prima fase – fra la fine del 1847 e i primi due mesi del 1848 – la lotta degli ebrei toscani si confuse e si sovrappose sempre più con le altre richieste che venivano avanzate al sovrano: con le prime carte costituzionali promulgate dai sovrani italiani divenne inscindibile dalla lenta costruzione di uno stato liberale.

Del resto questo legame era già sentito con forza prima del precipitare degli eventi. Alcuni fra i dirigenti comunitari avevano piena coscienza che un eventuale rifiuto di parificare gli ebrei agli altri sudditi avrebbe costituito un impedimento alla trasformazione dello stato in senso liberale, e avrebbe pertanto significato non una conservazione dello *statu quo*, ma un vero e proprio passo indietro. In questa vicenda era in gioco per molti la fedeltà al granduca, la possibilità di riporre ancora delle speranze nel sovrano e nel suo *entourage*. Una particolare attenzione era infatti rivolta ai paralleli avvenimenti negli altri stati italiani, ai comportamenti degli altri regnanti e alla politica da adottata da Leopoldo nei confronti della Chiesa e dei suoi tentativi di ingerenza negli affari interni toscani. Tutti questi punti sono bene espressi in una lettera scritta da Sansone Uzielli a Cesare Castelli il 19 novembre 1847:

In genere, riparlando coi ministri, si dovrebbe far loro intendere che la ripulsa, ne lo stato attuale delle cose, non ci lascia ove siamo, ma ci respinge mille miglia indietro. In tempi che il Governo ha tanto

[49] Per un breve quadro sulla situazione piemontese cfr. G. A. Levi e G. Disegni, *Fuori dal ghetto. Il 1848 degli ebrei*, prefazione di G. Neppi Modona, Roma, Editori Riuniti, 1998; Maida, *Dal ghetto alla città*, cit.

cambiato delle sue antiche massime in materie che investono tutta l'organizzazione dello Stato, sarebbe irremovibile riguardo a noi? Cederebbe all'opinione pubblica (anche debolmente espressa) in tutto, fuorché in quella parte che interessa gl'Israeliti? questo equivale a dire che secondo il nuovo ministero gl'Israeliti in Toscana stanno troppo bene prima del maggio 1847 (epoca in cui primeggiarono le riforme Toscane) e che per essi la mutazione di cose sarà più dannosa che proficua, poiché *mostrerà al paese che nessun evento politico consentito dal Principe è capace di migliorare la loro posizione*[50].

III.2 Il dibattito sulla stampa toscana

La legge sulla stampa rese possibile l'apertura di un dibattito pubblico in Toscana[51]. Da quel momento sede privilegiata della discussione divennero alcune testate giornalistiche livornesi, fiorentine e pisane, che si schierarono compattamente a favore dell'emancipazione ospitando sulle loro pagine articoli scritti da ebrei, o affidando a celebri intellettuali il compito di chiarire la posizione del giornale in merito a questo delicato argomento. Si tratta di interventi famosi, che ripercorro nel tentativo di chiarire che tipo di immagine della minoranza ebraica emerga da tali scritti e quale modello di integrazione venisse proposto[52]. È ovviamente necessario non restringere l'ambito ai soli giornali livornesi, dato che il dibattito si costruiva e prendeva vita in uno scambio di opinioni e di informazioni su una scala molto più ampia. La prima considerazione è il ritardo con cui il mondo intellettuale non solo toscano ma più generalmente italiano si mosse e prese posizione sulle condizioni degli ebrei. Se si pensa che nell'Impero austro-ungarico, in Francia, in Germania e in Gran Bretagna era cominciato un dibattito abbastanza vivace già alla fine del '700, se non prima, appare evidente una certa ritrosia e titubanza degli esponenti di spicco della cultura e della politica italiane nell'affrontare questo problema[53]. Salvo qualche eccezione – per esempio l'articolo di Ga-

[50] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit. Uzielli andava anche oltre, rivendicando la laicità del governo toscano: «La ragione di non imbarazzar Roma [...] si confuta da se medesima, non comprendendosi come le misure che adotta un governo laico a favore di una parte dei suoi sudditi possano imbarazzare un governo in cui il principio clericale è di necessità soverchiante» (*Ibidem*).

[51] Cfr. C. Rotondi, *La legge toscana sulla stampa e i primi giornali politici*, «Rassegna Storica Toscana», 1982, pp. 3-20.

[52] Cfr. Della Peruta, *Gli Ebrei nel Risorgimento*, cit.; Canepa, *Emancipation and Jewish Response in Mid-Nineteenth-Century Italy*, cit.; Id., *L'atteggiamento degli ebrei italiani davanti alla loro seconda emancipazione* cit.; Id., *Considerazioni sulla seconda emancipazione e le sue conseguenze*, cit.; Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza*, cit., Bernardini, *The Jews in Nineteenth-Century Italy*, cit.; B. Di Porto, *«Per l'emancipazione degli Israeliti» (1847). L'autografo di Stanislao Grottanelli de' Santi all'Accademia Labronica*, «Nuovi Studi Livornesi», VI, 1998, pp. 161-187; Id., *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, cit.

[53] «Nonostante la risonanza che gli intellettuali inglesi e francesi trovarono nel movimento illuministico toscano [soprattutto nei provvedimenti legislativi di Pietro Leopoldo], la questione della tolleranza religiosa e la richiesta di uguali diritti civili per gli ebrei, già portate all'attenzione generale da John Locke nel 1689, non furono oggetto di grandi discussioni a Firenze e Livorno. Altrettanto poco fu recepito il dibattito degli intellettuali francesi sulla critica della religione, che grazie a una considerazione storica dell'ebraismo favoriva un atteggiamento esente da pregiudizi nei confronti della religione ebraica e che quindi aveva acceso la discussione sulla uguaglianza della minoranza ebraica all'interno della società borghese. [...] Essi [gli illuministi italiani] continuavano, invece, a rimanere attaccati ai tradizionali *cliché* ostili agli ebrei» (U. Wyrwa, *«Perché i moderni rabbini pretendono di dare ad intendere una favola chimerica...». L'illuminismo toscano e gli ebrei*, «Quaderni storici», 103, 1/2000, p. 141). L'autore sottolinea bene la discrepanza che c'è fra l'immagine idilliaca che si aveva in Italia e soprattutto all'estero della tolleranza toscana, e l'apparente disinteresse verso la cultura e la religione della minoranza ebraica, tutt'altro che culturalmente integrata nell'ambiente fiorentino (un po' meglio andavano le cose a Livorno).

briele Pepe sull'«Antologia» del Vieusseux nel 1830 [54] ed alcuni passi del *Primato* di Gioberti – fino al 1847 regnò sull'argomento un silenzio che non può essere spiegato solo dal timore della censura. Tanto più che anche dopo la concessione di una certa libertà di stampa non si può dire che si sia sviluppata una vera e propria campagna organica a favore dell'emancipazione [55].

L'idea di base era che gli ebrei si trovassero in una condizione di corruzione morale dovuta principalmente alle discriminazioni di cui erano stati vittime nel corso dei secoli, e che l'emancipazione avrebbe potuto aiutarli a riscattarsi, rendendoli allo stesso tempo più degni di stima e più utili alla società. La rigenerazione morale doveva passare attraverso una rigenerazione sociale, che prevedeva un avvicinamento degli ebrei ai mestieri più "sani", legati alla terra e al lavoro manuale piuttosto che al commercio e al traffico di denaro. Naturalmente questo percorso non poteva essere compiuto senza una dimostrazione di fiducia da parte delle istituzioni statali, e senza un'attiva collaborazione da parte delle *élites* delle comunità ebraiche, che peraltro avevano tutto l'interesse a cancellare l'immagine deteriore dell'ebreo ancora diffusa, e non solo fra gli strati più popolari e ignoranti della popolazione. Avevano inoltre dei riferimenti culturali comuni a quelli di chi dibatteva dall'esterno sulla loro condizione, e ne condividevano in molti casi i pregiudizi sociali e moralistici: queste idee furono dunque interiorizzate a livello profondo dalla gran parte dei ceti dirigenti ebraici dell'epoca, e formarono la base, più o meno consapevole, della loro azione quotidiana e del loro progetto pedagogico.

Gli ebrei, soprattutto i più colti e benestanti, partecipavano infatti in pieno dello spirito del tempo e, soprattutto in una città come Livorno, in cui il loro ruolo economico e culturale nell'*élite* cittadina era sempre stato riconosciuto, non formavano un gruppo meramente autoreferenziale. Le riflessioni pedagogiche, la volontà di redenzione, le aspirazioni ad una rigenerazione (della nazione, dello Stato, della Chiesa, del popolo, degli ebrei) erano come abbiamo visto moneta corrente nel mondo intellettuale e politico della Toscana – e dell'Italia – ottocentesca. Il termine «rigenerazione» era spesso utilizzato nel significato di presa di coscienza civile, di avanzamento nel processo di conquista dei diritti degli individui o dei popoli [56]. È utile, per valutare le modalità di ricezione del dibattito sull'emancipazione su un tempo lungo, a partire dalla fine del '700, inserire gli interventi in que-

[54] G. Pepe, *Costantinopoli e la Turchia nel 1828. Opera di Mac-Farlane*, «Antologia», XXXVII, 1830, in particolare pp. 101-102. Le considerazioni sugli ebrei non erano l'oggetto principale dell'articolo, ma si inserivano in un contesto del tutto estraneo, probabilmente per aggirare la censura. Cfr. anche Th. [Pietro Thouar?], *Considerazioni sulla morale della storia. Case pie israelitiche di Mantova*, «Antologia», ottobre 1828, pp. 26 e sgg., relativo all'istituzione della scuola di arti e mestieri nella comunità mantovana.

[55] Come rilevava da Leone Carpi nell'opuscolo *Alcune parole sugli Israeliti*, cit., p. 28.

[56] Per qualche prima osservazione – sul periodo fondante della retorica della rigenerazione – cfr. E. Leso, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796-1799*, Venezia, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, 1991, pp. 153-154: «Una delle parole più frequenti nei testi democratici del triennio, una vera e propria parola-testimonio è *rigenerazione*. In termini politici, l'obiettivo al quale l'attività dei patrioti mira è l'instaurazione di un regime di libertà e di uguaglianza [...] fondato magari su basi nazionali e unitarie, con garanzie di indipendenza da pesi stranieri» (p. 153). Leso mette bene in evidenza la mutuazione del termine "rigenerazione" dal linguaggio religioso. Sempre sullo stesso periodo v. S. Nutini, *"Rigenerare" e "rigenerazione": alcune linee interpretative*, in E. Pii (a cura di), *Idee e parole nel giacobinismo italiano*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1990, pp. 49-63; Nutini sottolinea il carattere collettivo della rigenerazione auspicata dai patrioti del triennio, e la molteplicità dei suoi campi di applicazione, dalla sfera politica a quella morale, pedagogica o religiosa.

stione in un contesto culturale più ampio e non esclusivamente di storia ebraica. Si rischia altrimenti di enfatizzare troppo l'elemento di ricatto insito nell'uso strumentale del concetto di rigenerazione: una lettura funzionale ad un'interpretazione di lungo periodo e alla messa in discussione del mito dorato dell'integrazione italiana, ma che non deve diventare fine a se stessa. Smorzare il giudizio negativo sul *do ut des* implicito nel concetto di rigenerazione applicato all'emancipazione ebraica, giudizio influenzato peraltro dall'ipoteca posta sul processo di integrazione dalle tragiche vicende della prima metà del XX secolo, non vuol dire però negare che nel dibattito sette e ottocentesco, nei suoi fondamenti teorici e nella sua ricezione, fossero presenti alcuni punti deboli potenzialmente generatori di conflitti e ambiguità.

Per rimanere in ambito toscano e nei miei limiti cronologici, farò riferimento agli interventi che animarono la discussione sui più importanti giornali del Granducato dal 1847. Quest'anno rappresentò il culmine del dibattito in Toscana, come negli stati italiani in genere. Basti ricordare gli interventi di Giambattista Giorgini su «L'Italia» (24 luglio e 21 agosto); l'articolo di Enrico Mayer [57] su «L'Alba» (18 agosto 1847); le tre lettere di Salvatore Anau, uscite su «La Patria» di Firenze con premessa e commento di Raffaello Lambruschini fra il settembre e l'ottobre del 1847, cui fece seguito una lettera di risposta su «L'Alba» del 6 dicembre 1847 di Leone Carpi [58]; l'articolo di Leopoldo Cempini [59] (che si firmava Bardo de' Bardi) sulla «Rivista di Firenze» del 28 settembre 1847; il racconto delle feste livornesi del 7 e 8 settembre scritto da Stanislao Bianciardi per «Il Corriere Livornese» di quello stesso 28 settembre. Nel medesimo clima si inseriscono l'opuscolo di Leone Carpi che ho già avuto modo di citare, *Alcune parole in occasione di un decreto pontificio di interdizione* (Firenze 1847), l'anonimo *Gli israeliti, il nuovo amore per essi, e il loro avvenire* (Firenze 1847) [60], e il discorso di Stanislao Grottanelli de' Santi

[57] L'articolo, come spesso succedeva, non è firmato. Bruno Di Porto crede di poter identificare l'autore in Enrico Mayer ed io mi attengo a questa sua indicazione, non avendo altri elementi di giudizio. Per la sua proposta, Di Porto si basa su due accenni presenti nel testo, che fanno presupporre una certa conoscenza dell'ebraico e una frequentazione della comunità ebraica di Livorno. Cfr. B. Di Porto, *L'approdo al crogiuolo risorgimentale*, «RMI», 50, 1984, p. 831. Questo intervento fu probabilmente sollecitato da un'occasione particolare. Come ricorda anche Di Porto nell'articolo appena citato (p. 830), «L'Alba» si inserì dal giugno del 1847 in una polemica dovuta alla mancata ammissione di alcuni medici ebrei ad un concorso indetto da una fondazione creata con lascito privato da Leopoldo Tacchini, concorso che assegnava borse di studio presso l'ospedale di Santa Maria Novella. Fino alla metà di luglio continuarono a susseguirsi sulle pagine del giornale lettere dei protagonisti che si esprimevano pro o contro questa decisione. La vicenda portò naturalmente in primo piano il problema dei diritti degli ebrei e del loro *status* all'interno della società civile.

[58] Su Leone Carpi (Cento 1810-Roma 1898) v. la voce curata da R. Romanelli sul DBI, vol. 20, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1977, pp. 599-604.

[59] Su Leopoldo Cempini (Firenze 1824-Firenze 1866), figlio di Francesco Cempini, consigliere di stato di Leopoldo II, cfr. la voce a cura di N. Danelon Vasoli sul DBI, vol. 23, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979, pp. 485-489. L'articolo in questione è segnalato in B. Di Porto, *«Dell'emancipazione degli ebrei» (1847). L'autografo di Stanislao Grottanelli de' Santi all'Accademia Labronica*, «Nuovi Studi Livornesi», VI, 1998, pp. 161-187.

[60] Questo testo, molto interessante e singolare nel panorama del dibattito sull'emancipazione ebraica, è stato ricondotto da Francesca Sofia a gruppi cattolici anticuriali, nelle cui riflessioni è frequente un filoebraismo che vede la rigenerazione degli israeliti come simbolo di una rigenerazione cristiana inserita in una prospettiva messianica di redenzione universale. Cfr. F. Sofia, *Ebrei e Risorgimento. Appunti per una ricerca*, cit. Daniele Garrone ha invece proposto un'attribuzione all'ambiente dell'evangelismo toscano. Cfr. D. Garrone, *L'atteggiamento dei protestanti italiani nei confronti degli ebrei (1848-1938): una prima, sommaria panoramica*, in F. Sofia e M. Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma, Bonacci, 1992, pp. 358-359.

all'Accademia Labronica [61]. Seguirà il noto libretto di Massimo D'Azeglio, *Della emancipazione civile degl'israeliti* (Firenze 1848). Sul lato ebraico troviamo anche il saggio del livornese Isacco Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica degli Israeliti in Toscana. Brevi cenni* (Firenze 1847)[62].

Procedendo ad una rapida schematizzazione, mi pare che si possano individuare alcuni nodi problematici principali. Al primo posto porrei la generale ignoranza in materia di ebraismo e la sopravvivenza di stereotipi tradizionali, in larga misura di matrice cristiana, che implicavano un giudizio negativo non tanto sui singoli ebrei quanto sulla religione ebraica e sulla morale da essa predicata. Prevale dunque il tema della rigenerazione morale su quella sociale. Strettamente legato a questa valutazione è l'intento conversionistico, a breve o lunga scadenza, non sempre esplicitato ma quasi sempre sotteso agli interventi in favore dell'emancipazione. Basti pensare agli scritti di Raffaello Lambruschini: «Infatti non si potrà mai dire che il privare alcuno di ciò che godono gli altri, e privarlo di beni preziosissimi, sia allettarlo a venire con noi che gli rechiamo questo nocumento e questa offesa. Si dovrà dire invece che per attirarlo conviene non danneggiarlo, anzi beneficarlo; e per insinuargli le nostre dottrine, e conformarlo ai nostri costumi, dobbiamo renderci verso di lui autorevoli e accetti con un contegno pieno di giustizia e benevolenza» [63]; di Giambattista Giorgini: «tutta la questione verte nel giudizio dei mezzi più acconci a conseguire un fine medesimo [la conversione, appunto]» [64]; di Leopoldo Cempini: «Sarebbe bastata una sola parola per ricondurli alla via del vero, sarebbe bastato un abbraccio fraterno che ci veniva comandato da quella stessa legge che conculcando noi credevamo difendere, e sarebbero venuti verso di noi confidenti e sereni. Ma come potevano convertirsi ad una dottrina che pareva comandasse l'intolleranza, come potevano innamorarsi di massime dalle quali, tratte nel fatto, non risultava per essi che obbrobrio e dolore?» [65].

I dirigenti comunitari invece, lungi naturalmente dal preconizzare la possibilità di una futura conversione, posero alla base del loro progetto di moralizzazione un riavvicinamento alla religione e alla pratica del culto, nella convinzione che fede religiosa e valori morali fossero inscindibilmente collegati. Nelle frequenti discussioni di questi anni, la riorganizzazione della struttura delle Scuole Pie passava attraverso la riaffermazione di un legame molto forte fra istruzione laica e religiosa. La Sinagoga era considerata il centro spirituale ma anche fisico della

[61] B. Di Porto, *«Dell'emancipazione degli ebrei»*, cit.

[62] Dopo l'Unità Rignano pubblicò un'opera che ebbe un grande successo: I. Rignano, *Della uguaglianza civile e della Libertà dei culti*, cit.

[63] R. Lambruschini, *Scritti politici e di istruzione pubblica*. Raccolti e illustrati da Angiolo Gambaro, Firenze, La Nuova Italia, 1937, p. 112. Si tratta di un testo intitolato *L'emancipazione degli ebrei considerata sotto l'aspetto ecclesiastico*, che doveva essere pubblicato sul «Costituzionale» nell'aprile 1852. Non uscì a causa del clima politico di quei mesi, vicini all'abolizione dello Statuto, in cui il governo fiorentino, il granduca e lo stesso pontefice discutevano dell'opportunità di mantenere la parificazione giuridica degli ebrei.

[64] G. Giorgini, *Sulla emancipazione degli ebrei*, «L'Italia», anno I, n. 11, sabato 21 agosto 1847. Su come vennero accolti gli articoli di Giorgini dagli ebrei toscani abbiamola testimonianza di Alessandro D'Ancona, riportata nel saggio di M. Moretti, *La dimensione ebraica di un maestro pisano. Documenti su Alessandro D'Ancona*, in M. Luzzati (a cura di), *Gli ebrei di Pisa (IX-XX)*, Atti del convegno internazionale Pisa, 3-4 ottobre 1994, Pisa, Pacini, 1998, p. 249.

[65] Bardo de' Bardi [L. Cempini], *Della Emancipazione Israelitica*, «La Rivista di Firenze», anno II, n. 38, 28 settembre 1847.

comunità, il simbolo della sua coesione interna, il testimone visibile a ebrei e non ebrei della sua importanza nella città, il polo di identificazione per eccellenza in una realtà che, anche geograficamente, andava invece sfaldandosi.

Il problema diventava, in questo contesto, il giudizio sul valore etico della religione ebraica e sulla sua compatibilità con i valori cristiani posti a fondamento della società civile. La questione era sentita come cruciale da tutti i protagonisti del dibattito e fu sottolineata con grande consapevolezza da Isacco Rignano: «tutte le religioni purché bibliche conducendo per loro essenza alla moralità ed ai vincoli dell'umana fratellanza, sono ugualmente utili come interiori sanzioni del giusto, e quindi tutte atte ad animare d'amore e di carità l'uomo nell'esercizio dei suoi pubblici doveri» [66]. A questo proposito si sviluppò, soprattutto dopo l'Unità, una produzione apologetica di un certo interesse, cui partecipò il livornese Elia Benamozegh con un'opera importante, intitolata *Morale juive et morale chrétienne* (Parigi 1867) [67]. Giova ricordare che la comunità labronica rimase sempre estranea alle istanze di riforma del culto che agitavano il mondo ebraico dell'epoca, soprattutto in area tedesca [68]: i suoi rabbini, fra cui ricordo Abram Benedetto Piperno [69], Israel Costa [70] e il già citato Elia Benamozegh, formavano un gruppo assolutamente non omogeneo, ma accomunato dalla difesa della propria influenza di fronte ad una dirigenza laica non sempre rispettosa dei ministri del culto e dalla volontà di tutelare la tradizione religiosa ebraica da più o meno ardite innovazioni.

Al secondo posto troviamo una generalizzata, comprensibile difficoltà nella definizione dell' "ebreo", dovuta in parte all'ineliminabile complessità dell'identità ebraica, in parte allo specifico problema di accordare la natura etnico-politica dell'ebraismo con le nuove valenze assunte dall'idea di nazione [71], che risulta spesso accennato in modo ambiguo e confuso, in una sovrapposizione continua di riferimenti diversi. In questo contesto culturale, ma soprattutto "emozionale", essere dei senza-patria, come venivano continuamente definiti gli ebrei, relegava ad uno stato di "minorità" politica, ma potremmo dire anche umana e morale. «L'Ebreo non ha patria; la terra ov'è nato, la terra ove riposano le ossa dei padri antichi, è per lui una terra d'esiglio» [72]: Giorgini inizia così la sua descrizione. «Egli si aggira fra i lieti soli d'Oriente, fra le onde diacciate del Baltico, fralle tribù

[66] Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica*, cit., p. 23.

[67] Ne esiste un'edizione italiana: *Morale ebraica e morale cristiana*, introduzione di A. Guetta, Genova, Marietti, 1997.

[68] Cfr. Luzzatto Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa*, cit.

[69] Morì nel 1863.

[70] Israel Costa fu maestro nelle Scuole Pie, amico e corrispondente di Samuel David Luzzatto, per alcuni anni presidente del comitato regionale livornese dell'*Alliance Israélite Universelle*. Morì nel 1897. Cfr. Rabbino Dott. S. Colombo, *Alla memoria del Rabb. Israel Costa tenue segno di perenne affetto*, Livorno, Belforte, 1898.

[71] Se si passa a considerare il piano simbolico, oltre a quello delle teorizzazioni politiche, si scopre anche in Italia un costante rimando a componenti ontologiche, primordiali, pre-politiche, che strutturano l'idea di nazione. È su questo terreno che essa si rivela costruzione retorica prima che realtà oggettiva, catalizzatore di energie e fattore di coesione emotiva prima che dato storico concretamente verificabile. Cfr. A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*, cit.; Id., *L'onore della nazione*, cit. Sullo sfondo gli ormai celebri E. J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987; B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, manifestolibri, 1996; E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1997; E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Nuova edizione, Torino, Einaudi, 1991.

[72] G. Giorgini, *Sulla emancipazione degli ebrei*, cit.

dell'Arabia, fralle steppe di Tartaria, frai liberi cittadini Britanni, fra i poveri Pollacchi costretti alla schiavitù! Una voce terribile gli grida continuamente: *cammina, cammina*, ed egli senza pure alzar gli occhi, senza pronunziare una sola parola continua rassegnato il secolare supplizio. [...] Questo povero peccatore condannato in eterno è Aasvero, l'errante giudeo», gli fa eco Cempini [73].

Anche su questo piano troviamo un accordo, un comune sentire, fra ebrei livornesi – nel nostro caso, ma sicuramente il discorso si potrebbe estendere – e gentili (parliamo sempre di un'*élite*). Molto spesso, infatti, sia in documenti ufficiali della comunità labronica – tipicamente le memorie indirizzate al granduca fra 1847 e 1852 – sia in discorsi pubblici o in occasionali articoli di giornale scritti da ebrei, assistiamo alla riproposizione di questo stereotipo. Nella memoria di ringraziamento scritta subito dopo la concessione dello statuto toscano è molto evidente: «Tra le innumerevoli voci che s'innalzano a Voi, Principe Eccelso, in questo giorno che fonda un secolo nuovo alla Toscana e al Vostro Regno, concedete che a Voi pervengano i Voti di un Popolo, che in Voi riconosce più che la vita poiché si trova oggi nel Sacro Vostro Nome *dotato di una Patria*, restituito alle leggi del Genere Umano» [74].

Il nodo viene sciolto, dunque, in una fortissima identificazione, direi addirittura sovrapposizione, fra patria e libertà, mentre la definizione di "nazione" rimane decisamente più confusa. Fra il riformismo liberale e il risorgimento nazionale, fra la parificazione giuridica degli ebrei e il loro riconoscimento come parte integrante della nazione, fra rigenerazione nazionale e rigenerazione ebraica si crea un vero e proprio corto circuito. Mi pare d'altronde che non abbia senso ricercare chiarezza espositiva, che presuppone sempre una chiarezza mentale, un grado elevato di razionalizzazione, in scritti di questo genere; lo impedisce la natura stessa dell'argomento, che è fumoso e suscettibile di infinite declinazioni personali. Oratori e pubblico erano immersi in una stessa folla di veri e propri luoghi comuni retorici che formavano un patrimonio condiviso che rendeva possibile ed immediatamente recepibile la comunicazione.

Per quanto riguarda la sovrapposizione fra il risorgimento italiano in atto e la rigenerazione degli ebrei, questa si esprime spesso attraverso la ripresa di motivi biblici e una lettura che vede la storia del popolo di Israele quale è narrata nei testi sacri come metafora e prefigurazione del risorgimento della nazione italiana. Leopoldo Cempini, che non esplicita questa analogia, la fa vivere nella narrazione, forzando il lettore all'identificazione in maniera suggestiva. L'italiano oppresso dagli austriaci emerge con evidenza dalla descrizione dell'ebreo che soffre perché la sua terra è occupata dallo straniero:

> Oh sì che hanno sofferto abbastanza i poveri sventurati! Han veduto le loro case in preda alle fiamme, la città loro in mano dello straniero, sul pavimento del santuario paterno han sentito suonare l'unghia ferrata del cavallo del vincitore, e come li antichi loro per le rive di Babilonia così sono partiti per un esilio perpetuo non serbando della terra natale, della Palestina prediletta dal cielo, che una sacra memoria, un desiderio ardente, una speranza lontana [75]!

[73] Bardo de' Bardi [Cempini], *Della Emancipazione Israelitica*, cit.

[74] ACEL, *Carteggio*, f. 58, *Documenti riguardanti la laurea in diritto civile. Emancipazione degli israeliti* (carte sciolte non numerate), e ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 23, ins. 16 (corsivo mio).

[75] Bardo de' Bardi [Cempini], cit.

Come ha osservato Francesca Sofia, la «lettura della metafora biblica in chiave politica [...] poteva rappresentare per l'ebraismo diasporico uno stimolo fortissimo a portare a termine il proprio processo di integrazione/assimilazione» [76].

III.3 Il caso Guerrazzi

Il caso di Francesco Domenico Guerrazzi, livornese verace ed eroe del risorgimento, era decisamente diverso [77]. Nato in una famiglia di artigiani, alle cui convinzioni democratiche rimase legato per tutta la vita, vicino al popolo livornese, ne assimilò in gran parte anche i pregiudizi antiebraici di matrice religiosa e sociale. Mentre la sua posizione politica a favore della tolleranza e le sue battaglie anticlericali lo portarono a lasciare in secondo piano la diffidenza di tipo religioso, la sua fede democratica alimentò in lui l'ostilità di impronta sociale. Lungi dall'essere un liberale, era infatti profondamente impregnato di pregiudizi che potremmo dire "di classe". La nazione italiana era per lui composta in primo luogo dalla gente minuta. Sono note le sue polemiche nei confronti dei commercianti (che a Livorno erano prevalentemente "stranieri"), considerati nemici del popolo e della patria, esclusi dalla compagine nazionale a causa della loro caratterizzazione sociale oltre che della loro origine. Articoli fortemente critici verso questa sezione della società cittadina erano comunissimi sulle pagine dell'«Indicatore Livornese», testata fondata da Guerrazzi. Nel numero del 2 marzo 1829, ad esempio, si leggeva:

> Quando però si rifletta esser Livorno popolata da numero grandissimo di forestieri, che si sono qua stabiliti col solo oggetto di formare od aumentare la loro fortuna (come gli Europei all'Indie Orientali o alle Colonie d'America) e che misurano per conseguenza lo stato del pubblico bene dal grado di felicità con cui possono procurarsi quelle ricchezze che si sono proposti di accumulare, si troverà di leggieri quale origine abbiano queste false voci [che Livorno sia in decadenza], e a che si debba questo disamore per le cose livornesi. E come potrebbero infatti i forestieri per quanto di animo gentile dotati e nelle ottime discipline istruiti sentir per Livorno quell'amor patrio, che porta a considerare le cose pubbliche al disopra delle proprie private, e ad amare quasi per istinto tutto ciò che alla patria appartiene, senza avere in essa ricevuta la vita e senza avere in essa sentite quelle prime profonde impressioni, che né l'educazione né l'ulteriore sviluppo del raziocinio pervengono a cancellare giammai [78]?

Gli ebrei, tradizionalmente commercianti, erano bersagli naturali di questi attacchi, anche se si distinguevano dal gruppo dei «forestieri» in virtù del fatto che molti di loro risiedevano stabilmente in città da lungo tempo, erano naturalizzati toscani grazie alla ballottazione, si consideravano livornesi, e a differenza dei francesi, degli inglesi e degli olandesi non avevano alcuna altra entità statale di riferimento. In loro si potevano attaccare, in compenso, i privilegi commerciali che li rendevano ancora più odiosi agli occhi del popolo, la ricchezza e, se si prestava

[76] F. Sofia, *Ebrei e Risorgimento*, cit., pp. 1-2.

[77] Cfr. P. E. Fornaciari, *I rapporti di Guerrazzi con gli Ebrei e l'ebraismo*, cit.; F. Della Peruta (a cura di), *Francesco Domenico Guerrazzi nella storia politica e culturale del risorgimento*, Firenze, Olschki, 1975; L. Toschi, *L'epistolario di F.D. Guerrazzi*, Firenze, Olschki, 1978.

[78] *Su lo stato attuale del commercio e della prosperità di Livorno*, «Indicatore Livornese», anno I, n. 2, 2 marzo 1829.

fede ai più vieti pregiudizi, la propensione all'usura e l'attaccamento al denaro. Da un punto di vista politico, in un'ottica nazionale era altresì possibile accusarli di essere dei "senza patria".

Nelle sue *Note autobiografiche*, pubblicate nel 1899 [79] ma scritte fra il settembre e il novembre del 1833 nel carcere di Portoferraio, affermava:

Popola Livorno una colonia ebrea; quando, e come venisse s'ignora; ma per indovinar giusto può farsene rimontare l'origine alle prime monete che presero a circolare tra noi. Dove è moneta, è ebreo [80].

Dopo questa introduzione non certo lusinghiera il testo proseguiva con folclore antisemita e pregiudizi:

Una opinione partecipata dal potere li ha per utili al commercio locale; l'esperienza dimostra falsa questa opinione; avari, nelle spese sottilissimi, riducono in prima a tali estremità il guadagno, che allontanano i commercianti patrii, i quali sono i più, dai negozî; rimasti soli frodano a man salva, e domandando ai semplici un prezzo cinquanta volte maggiore del giusto, e barattandoli con la merce, o somministrandotela fatturata in modo che dopo breve uso ti conviene gettarla. Così dopo un leggero benefizio per i compratori apportano un danno gravissimo, e giornaliero; così concentrano esclusivamente nelle mani loro una industria la qual più ripartita provvederebbe molte famiglie che adesso languiscono di miseria [81].

Si mantengono quei dessi che li fece Moisè; o in Toscana, o in Romagna, o in Polonia, per ogni dove per loro è Egitto, i popoli, Egiziani. [...] Passano attraverso i secoli e le genti come olio per acqua; non si confondono, non si mescolano mai; essi gli eletti, essi i veri figli di Dio; [...] [82].

Nonostante queste caratterizzazioni negative gli ebrei [83] dovevano essere accolti, non per un'esigenza di giustizia, ma perché bisognava impedire a «questa erba parassita [...] di tutto inviluppare» [84]. La sua proposta era di costringerli, attraverso la parificazione giuridica, a mescolarsi il più possibile con il resto della popolazione, ad assimilarsi completamente rigenerandosi attraverso un radicale cambiamento di abitudini, di mestieri, di frequentazioni [85]. Per quanto riguardava la morale religiosa e gli ostacoli che questa poneva alla civilizzazione degli ebrei, si sarebbero dovuti convincere i rabbini – disprezzati dal Guerrazzi anticlericale perché figura parallela ai preti cattolici – «a scrostare, limitare quella rigidezza pentateuca, e ammollirla al segno che fosse capace di ricevere l'impronta del progressivo incivilimento» [86]. Non si può tacciare Guerrazzi di intenti conversionistici, ma si può certamente concludere che la sua idea di assimilazione e di rigenerazione mirava ad eliminare dagli ebrei tutto ciò che era considerato elemento primario dell'ebraicità: i costumi, la cultura, il forte materialismo, oltre a qualsiasi tipo di caratterizzazione nazionale.

[79] F. D. GUERRAZZI, *Note autobiografiche e poema di Francesco Domenico Guerrazzi*, con prefazione di R. Guastalla, Firenze, Successori Le Monnier,1899.

[80] GUERRAZZI, *Note autobiografiche*, cit., p. 81.

[81] GUERRAZZI, *Note autobiografiche*, cit., p. 84.

[82] GUERRAZZI, *Note autobiografiche*, cit., pp. 85-86.

[83] È interessante notare che si parli qui sempre di «ebrei», mai di «israeliti».

[84] GUERRAZZI, *Note autobiografiche*, cit., p. 88.

[85] «Io non sono già qui a dettare ammaestramenti di buon governo, molto più che nessuno me li chiede, ma, così per dire, vorrebbonsi indurre i doviziosi ad acquistare beni stabili, attirare i dotti nelle nostre adunanze, tentare che i nostri, e i fanciulli loro avessero educazione comune, instituire vincoli di civiltà tra le scambievoli famiglie, distrarli dall'abitare in luoghi separati, e sopratutto (*sic*) far sì che le donne conversassero insieme, e i preti interpretassero in senso uniforme al concetto del legislatore» (GUERRAZZI, *Note autobiografiche*, cit., pp. 88-89).

[86] GUERRAZZI, *Note autobiografiche*, cit., p. 89.

La testimonianza di Guerrazzi è interessante anche perché offre un quadro dei sentimenti del popolino livornese nei confronti della comunità ebraica [87]. I suoi toni sono drastici. Prima del racconto del tumulto antiebraico di Santa Giulia troviamo – sempre nelle *Note* – una significativa precisazione: «Gli ebrei pertanto vivono odiati in Livorno, comecché in oggi assai meno dei tempi passati; [...]» [88]. Egli ci narra inoltre la vera e propria guerra che i ragazzini della città avevano ingaggiato contro gli ebrei, e a cui egli partecipava con grande foga. Persino nel ricordo di quei tempi lontani Guerrazzi faticava a liberarsi da un condizionamento che lo segnò per tutta la vita, e non poteva fare a meno di descrivere i bambini ebrei come codardi e intrinsecamente malvagi [89].

Personaggio certo poco cauto nel modo di esprimersi, dimostrò una certa avversione nei confronti degli ebrei anche nel celebre episodio della disputa con Sansone Uzielli. Questi, in quanto Direttore della Banca di Sconto – ebreo e banchiere, rispondente dunque in pieno allo stereotipo – era stato coinvolto in uno scandalo perché aveva deciso di non rinunciare ai propri compensi dopo la segnalazione di un ammanco di cassa ad opera di un suo dipendente. Il deficit sarebbe ricaduto sulle spalle dei piccoli azionisti. Fra lui e Guerrazzi ci fu uno scambio di lettere in cui il politico, che difendeva due azionisti contro gli amministratori della banca, insultò pesantemente Uzielli facendo riferimenti – non espliciti, ma mi pare neanche troppo velati – alla sua ebraicità. Rimproverandolo per non aver ceduto i propri soldi scriveva infatti:

> [...] nessuno io credo capace d'invidiare poche centinaia di lire se già non fosse uno dell'abbietto collegio che ricco di censo avito pure si tribola l'anima dentro muffosa caverna, come il ragno in fondo al buco insidiante la mosca, per attrappare la frazione dell'usura [90].

E più oltre, ricordando l'affetto che i livornesi gli avevano sempre dimostrato, li chiamava «i miei – non vostri – concittadini» [91], alludendo alla condizione particolare degli ebrei livornesi, che ottenevano la naturalizzazione attraverso un procedimento diverso da quello degli altri sudditi toscani (la ballottazione).

Uzielli rispose attraverso la pubblicazione di un opuscolo che riuniva un suo commento alla lettera incriminata, una spiegazione del perché non aveva accettato la sfida a duello lanciatagli da Guerrazzi [92], ed una manifestazione di solidarietà da parte di Enrico Mayer, il quale così scriveva:

> Ma oltre a rivolgersi a Lei, Egli si è pur richiamato ai suoi concittadini, perché a Lui rendan giustizia, e non so come e da chi gli sia stato risposto. Ben so non essere io competente a ciò fare, perché

[87] Cfr. anche E. Toaff, *Giovanni Guarducci: un poeta livornese antisemita*, «Rassegna Mensile di Israel», XXXVI, 1970, pp. 453-463.

[88] Guerrazzi, *Note autobiografiche*, cit., p. 90.

[89] Cfr. Guerrazzi, *Note autobiografiche*, cit., in particolare pp. 96-99.

[90] *Risposta di Francesco Domenico Guerrazzi* [Lucca 2 settembre 1846], in *Documenti diversi*, seconda edizione, A spese degli editori, 1846, pp. 48-49.

[91] *Risposta di Francesco Domenico Guerrazzi*, cit., p. 55.

[92] La sfida a duello rappresentava in realtà un segno di rispetto da parte di Guerrazzi, dato che tradizionalmente gli ebrei erano stati sempre esclusi dal codice dell'onore che sottosta alle regole ritualizzate del duello. legato ad un codice d'onore cristiano cavalleresco ormai in via di scomparire, ma ancora presente. Per la persistenza di sistemi culturali di *ancien régime* fino alla Grande Guerra, cfr. A. J. Mayer, *Il potere dell'ancien régime fino alla prima guerra mondiale*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Sul duello v. V. J. Kiernan, *Il duello. Onore e aristocrazia nella storia europea*, Venezia, Marsilio, 1991; M. Cavina, *Il sangue dell'onore: storia del duello*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

negando Egli a Lei le qualità di suo concittadino, deve rifiutarle anche a me, per non avere io qui uguali con Esso i civili diritti [93].

Uzielli tenne a difendere la sua condotta e a sottolineare il pieno adempimento da parte sua – e implicitamente dei suoi correligionari – dei doveri legati alla cittadinanza: «in faccia a Dio onnipotente il vero cittadino non è tanto colui che ne possiede legalmente i diritti, quanto quegli che ne esercita onestamente i doveri» [94].

La posizione di Guerrazzi sembrò ammorbidirsi in un discorso pronunciato alla Società Democratica livornese nel 1863 [95], in un contesto in cui l'emancipazione era ormai un fatto compiuto. La società intendeva intervenire a difesa degli ebrei della città, protestando contro gli ignoti che nei mesi precedenti avevano insultato alcuni convogli funebri ebraici. Il discorso iniziava con una dura condanna di questa «insolita barbarie», contraria alla tradizione di tolleranza italiana, e proseguiva con un richiamo alla filiazione del cristianesimo dall'ebraismo e al perdono che Cristo stesso invocò per i suoi carnefici. La seconda parte riprendeva in pieno lo schema della rigenerazione, ricordando la colpa della società nella degradazione morale degli ebrei, che dovevano però essere migliorati e migliorarsi: «Ingrati li fa la paura di perdere il poco acquistato, e l'altra di non conseguire il molto che loro avanza ad avere; però si attaccano a chi sale, ed è paura questa e non ingratitudine; cupidi di pecunia e alieni dall'agricoltura, e dalle industrie, il timore di trovarsi spogliati o inquietiti».

Guerrazzi tornava ad insistere sulla necessità di favorire una completa assimilazione degli ebrei, in senso fisico oltre che culturale. Sembrava infatti considerare gli ebrei come un'etnia di cui occorreva incrinare i vincoli di sangue incoraggiando i matrimoni misti. La comunanza di sangue avrebbe potuto favorire la costruzione di una coscienza unitaria fra persone che ormai facevano parte ufficialmente della stessa nazione.

[93] E. Mayer, *Risposta di Enrico Mayer a Sansone Uzielli*, in S. Uzielli, *Avvertenze intorno a un libercolo intitolato – Documenti diversi. Seconda edizione. A spese degli editori 1846*, Lucca, Tip. di Giuseppe Giusti, 1846, p. 14, lettera datata 20 settembre 1846. Guerrazzi sfidò a duello per questa vicenda anche Mayer – che, ricordo, era protestante – che rifiutò di battersi. Sembra che Mayer avesse preso molto a cuore questa faccenda, e che il comportamento di Guerrazzi lo avesse fatto sprofondare in uno stato di tristezza e di profonda sfiducia nella moralità dei suoi concittadini. Tutto ciò emerge dalla corrispondenza fra Sansone Uzielli e Vieusseux (Cfr. BNCF, *Vieusseux*, 116, 188-193). Sansone aveva cercato di fare una certa pubblicità alle sue *Avvertenze*, per smuovere l'opinione pubblica livornese e fiorentina, e per questo aveva chiesto aiuto a Vieusseux. Non ottenne manifestazioni pubbliche di solidarietà, ma nelle sue lettere sembra abbastanza ottimista: «L'opinione in tutto questo affare mi pare essere stata unanime; è vero che le dichiarazioni non furono pubbliche, come sarebbe forse accaduto in altri paesi; ma la morale ci ha guadagnato qualcosa, essendosi dette delle verità, e se ad alcuni non è piaciuto sentirle, hanno dovuto, per pudore, almeno tacere» (BNCF, *Vieusseux*, 116, 189, Livorno, 25 ottobre 1846). Per risollevare l'umore di Mayer, Sansone e Vieusseux contattarono alcuni personaggi di rilievo della vita pubblica e culturale toscana, e li pregarono di scrivere ognuno una lettera di apprezzamento personale all'amico. Non sappiamo quanti presero parte effettivamente all'iniziativa, ma in una lettera di Sansone troviamo i nomi di alcune persone da contattare: «[...] io vi dirò cosa [un uomo di senno e di cuore] potrebbe fare. Chiamare a voi una ventina di rispettabili persone, a cui la Toscana e l'Italia renda omaggio per carattere, puro, e per servigi resi alla causa pubblica, Capponi, Ridolfi, Carlo Inghirami, Piero Guicciardini, ecc., fra le sommità sociali; Lambruschini, Thouar, ecc. fra gli uomini di lettere; qualche Legale dei più onesti, [...]. [...] Fra le prime bisogna vedere di comprendervi Serristori Governatore di Pisa e il Colonnello Laugier, invitandoneli per mezzo di qualche loro amico e dietro l'esempio degli altri che ho nominato» (BNCF, *Vieusseux*, 116, 190, Livorno, 29 ottobre 1846).

[94] Uzielli, *Avvertenze*, cit., p. 4.

[95] *Rapporto e deliberazione della Fratellanza Artigiana e Società Democratica di Livorno*, Relatore F. D. Guerrazzi, Tip. La Minerva 1863.

Miglioriamo essi migliorando noi; consideriamoli veri fratelli; decretiamo il matrimonio civile, e poi confidiamo alle donne la cura di confondere col sangue le discrepanze e gli odi. Siate sicuri che a questo modo in buone mani voi porrete il vostro mandato; quando la bionda e sorridente figliuolina ti abbraccerà il collo ponendo la sua su la tua bocca mira un po', se penserai che te la diè una madre ebrea, ovvero cattolica, o turca [96]!

Tirando le somme, l'atteggiamento di Guerrazzi non era molto cambiato negli anni e il vizio di fondo dei pregiudizi, evidentemente assimilati nell'infanzia, restava intatto [97]. Ciononostante, questo discorso fu salutato con entusiasmo da «L'Educatore Israelita». I due condirettori Giuseppe Levi e Esdra Pontremoli indirizzarono a Guerrazzi una lettera di ringraziamento a nome anche dell'*Alliance Israélite Universelle*.

La malvagità di alcuni tristi che in Livorno solevano *insultare ai corpi degli acattolici mentre si associavano al sepolcro*, ha dato luogo, o Signore, per rimbalzo, a dimostrazioni e a fatti, che sono di grande conforto pei buoni, e cagione a meglio e bene sperare dello avvenire.
Chiamato dalla Società Artigiana di Livorno a interpretarne i sensi, voi, o Signore, col vostro rapporto del 13 Sett. 1863 avete sferzato *quella novella barbarie* colla terribile e potente energia, tutta propria della vostra penna; colla vostra infuocata parola avete impresso su que' tristi lo stigma incancellabile della vergogna; e colla eloquenza della indegnazione e del cuore avete dato una nuova sanzione ai proclamati diritti della coscienza.
[...] Il vostro rapporto [...] o Signore, e la deliberazione della Società Artigiana e Democratica Livornese, sono, quella una grande lezione ai grandi scrittori, questa una splendida prova che anche le classi popolari si maturano al maggiore de' progressi, al rispetto di convinzioni che non sono le proprie.
Sono parole ed esempii che, largamente imitati, potranno, soli, dirizzare in altri molti errori, e correggere la famiglia israelitica di quei difetti (veri o esagerati) che voi, o Signore, lamentate e scusate. Però che (come ben saviamente voi v'apponete) i pregiudizii religiosi non ancora sradicati creano sempre alla minoranza una condizione incerta, ansiosa, paurosa, e la condannano a una fiacca ma troppe volte giusitificata prudenza.
Accesi dunque di speranza e di riconoscenza noi rendiamo a voi, o Illustre Scrittore, le grazie che si possono maggiori; e ci preghiamo caldamente di farvi voi stesso interprete di questi nostri sensi presso la società Artigiana e Democratica di Livorno, ed anche presso la onorevole Direzione del *Diritto* che volle rendere ogni cosa di pubblica ragione [98].

[96] *Rapporto e deliberazione*, cit., p. 4. L'accenno al matrimonio civile è solo l'inizio di una dura polemica anticlericale e antimoderata in difesa di uno stato laico e democratico, che si snoda per tutta la seconda parte del discorso per arrivare a chiedere l'abolizione del primo articolo dello Statuto albertino che dichiarava la religione cattolica «la sola religione dello Stato».

[97] Forse si deve anche a questo la profonda antipatia che Alessandro D'Ancona manifestò verso il personaggio. A Guerrazzi D'Ancona rimproverava mancanza di senso civico e politico, egoismo e brama di potere, scarse virtù morali, disprezzo di tutti salvo che di se stesso. Alla fine di un quadro non certo lusinghiero concludeva che il livornese non aveva lasciato nulla per cui meritasse di essere ricordato; non metteva dunque alcun conto di glorificarne la memoria. Lo scritto a cui mi riferisco uscì sul «Giornale d'Italia» nell'ottobre1909, ed è compreso in A. D'Ancona, *Ricordi storici del Risorgimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1914, pp. 385-399.

[98] Cfr. «L'Educatore Israelita», anno XI, 1863, p. 349. Sulla storia dell'A.I.U. cfr. A. Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine (1860-1960)*, Préface de René Cassin, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

IV. DALLA TOSCANA ALL'ITALIA: EBRAISMO E NAZIONE

Il termine «nazione», in riferimento al periodo risorgimentale, può essere usato in due accezioni principali. Nella prima acquista il significato di stato-nazione, e designa istituzioni politiche che si presentano come espressione di un determinato popolo, e allo stesso tempo contribuiscono a definire normativamente i confini di quel popolo. Nella seconda designa invece un gruppo umano accomunato da alcune caratteristiche, che si potrebbero a loro volta suddividere in due tipologie: connotazioni politiche o connotazioni naturali. A seconda dell'elemento che prevale come fattore principale di identificazione all'interno del gruppo, il termine «nazione» può designare i cittadini dello stato-nazione o un popolo contraddistinto da una serie di caratteri originari, primordiali, ontologici, ben individuabile anche in assenza di una comune cornice statuale.

È evidente che la dizione «Nazione ebrea» entrava in conflitto con entrambi i modi di intendere la nazione. Sotto l'aspetto istituzionale, essa si scontrava con la pretesa dello stato moderno di essere l'unico referente dei cittadini e di sradicare tutte le forme intermedie di fedeltà e tutti gli accorpamenti settoriali. Non poteva esistere, insomma, uno stato dentro lo stato, una «nazione dentro la nazione», come ricordava molto efficacemente Clermont-Tonnerre all'Assemblea Nazionale.

> Tutto deve essere negato agli Ebrei in quanto Nazione, tutto deve essere concesso agli Ebrei in quanto individui. Essi devono diventare cittadini. Alcuni sostengono che essi non lo desiderano. Se è così, che lo dicano, e allora saranno espulsi. Non possono essere una nazione dentro la nazione [1].

Appare chiaro che, se i singoli ebrei volevano essere riconosciuti come appartenenti alla nazione italiana, francese o tedesca nel senso "naturalistico" del termine, non potevano nel contempo essere membri di una nazione ebraica. L'ideologia e la retorica nazional-patriottiche non ammettono una doppia appartenenza. Chi non accetta l'omologazione completa e non si riconosce in pieno nei caratteri originari della nazione è destinato a restarne escluso, e rischia di essere percepito come un nemico, un corpo estraneo e pericoloso. Avere una patria, un riferimento territoriale – non necessariamente già organizzato in forma statuale –

[1] Citato in A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione, XIV-XIX*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 225-226.

ed esserne accettati era inoltre considerato una condizione necessaria per ogni uomo; i senza-patria erano immediatamente identificati come persone infide, prive di radici, di affetti e di valori, e dunque incapaci di vivere in società.

Sono molto efficaci, a questo proposito, le parole con cui Isaiah Berlin ha presentato questo lungo lasso di tempo, individuando come sua caratteristica distintiva proprio la necessità, l'ansia di identificazione con gruppi omogenei che conferiscano un senso all'esistenza individuale, che proteggano e diano forza ai singoli. Quello della nazione è certamente, nell'Europa della prima metà dell'800, uno dei richiami di maggior successo, ma non è l'unico.

> [...] è fuor di dubbio che il mondo succeduto in Europa alla Rivoluzione francese era dominato dal principio della coesione consapevole, e dall'emergere di gruppi fino ad allora mantenuti più o meno ai margini: gruppi nazionali, sociali, religiosi, politici e simili. In quell'epoca di solidarietà consapevole e deliberata delle nazioni, delle minoranze etniche e linguistiche, dei partiti, degli ordinamenti sociali, la questione del gruppo cui un determinato individuo apparteneva, di dove egli si trovasse naturalmente a casa propria, diventò sempre più acuta [2].

Da queste rapide osservazioni emergono molti nodi problematici che la minoranza ebraica si trovò ad affrontare, sia nella ridefinizione della funzione delle sue rappresentanze istituzionali – come abbiamo già cercato di mostrare nel caso di Livorno attraverso i documenti interni del governo comunitario –, sia in un generale ripensamento della propria identità e dei propri rapporti con la terra di residenza e con il resto della popolazione. Come abbiamo visto, la comunità labronica era comunemente chiamata «Nazione ebrea di Livorno», sia nelle carte interne che nei documenti ufficiali di provenienza granducale, fin dall'inizio della sua storia, e i suoi membri venivano designati indifferentemente come «correligionari» o «connazionali». È difficile dare una spiegazione certa e univoca di quest'uso, dato che il termine «nazione» veniva utilizzato con diverse accezioni, i cui contorni risultano piuttosto confusi e sfumati, suscettibili di varie interpretazioni. Quel che è certo è che stava ad indicare una struttura amministrativa separata, e serviva per individuare ed isolare – non necessariamente in senso negativo – un gruppo di individui dal resto della società. Insieme agli ebrei, troviamo però numerosi altri casi di appartenenze particolari, soprattutto a Livorno, dove accanto alla «Nazione ebrea» c'erano la nazione francese, la nazione inglese, la nazione greca, la nazione olandese ed altre ancora. In questa accezione, la dizione stava ad indicare un insieme di persone accomunate soprattutto dalla condivisione di un certo status giuridico e dalla collocazione in un certo ruolo sociale. La fede religiosa ed eventuali caratteristiche etniche non costituivano il nucleo centrale della definizione.

Non bisogna inoltre dimenticare che gli ebrei potevano risiedere a Livorno senza essere ufficialmente membri della comunità, dato che la procedura della ballottazione non era affatto obbligatoria. Naturalmente i non ballottati, non essendo sudditi toscani, non potevano però godere dei privilegi delle Lettere Patenti del 1593. In ogni caso, l'appartenenza alla «Nazione ebrea» non era interpretata come segno di estraneità al territorio e allo stato, né si percepiva alcuna incompatibilità nella doppia qualifica di ebrei e toscani.

[2] I. Berlin, *Benjamin Disraeli, Karl Marx e la ricerca dell'identità*, in Id., *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, a cura di H. Hardy, introduzione di R. Hausheer, Milano, Adelphi, 2000, p. 379.

Con l'evoluzione semantica del termine «nazione», la denominazione tradizionale si rivelò foriera di ambiguità e potenzialmente pericolosa. Venne infatti gradualmente abbandonata, e sostituita con la più neutra «università israelitica», nel corso della prima metà dell'800. Nei documenti degli anni '40 è già diventata piuttosto rara, e tende a scomparire nei decenni successivi. La stessa sorte toccò, come appare proprio da questo esempio, al qualificativo «ebrea». È in questi anni che si generalizzò l'uso, anche – anzi forse soprattutto – fra gli stessi ebrei, di «israeliti», «israelitico», ed in misura minore «israelitismo». In questo modo si cercava di mettere in ombra qualsiasi riferimento all'esistenza di un popolo ebraico, di una «Nazione ebrea» antagonista rispetto a quella italiana, sottolineando invece la caratterizzazione prettamente religiosa dell'ebraismo. Un israelita è tale perché non è cristiano, ma non si differenzia in nient'altro dai suoi concittadini.

Ogni identità è un amalgama di componenti diverse, e che ogni individuo – ogni popolo, ogni gruppo – include nella sua esperienza una pluralità di riferimenti di appartenenza. Non c'è dubbio che gli ebrei e l'ebraismo costituiscano un caso unico per quanto riguarda la difficoltà di definizione. Religione e popolo, nazione e cultura, l'ebraismo – diviso fra Gerusalemme e la diaspora, fra secoli di persecuzione e una stupefacente sopravvivenza, fra più o meno vaghe aspirazioni ad un ritorno in Palestina e fedeltà alla terra di residenza – non è riconducibile in toto a nessuno di questi aspetti, ed è sempre in precario equilibrio fra dimensione particolare e aspirazione universale. In questo senso si differenzia nettamente sul piano religioso dal cristianesimo, per definizione di respiro sovra-nazionale e non assimilabile ad una determinata etnia. Sul piano politico e storico colpisce la peculiarità di un popolo privo di territorio, sparso e perseguitato da secoli eppure ancora vitale ed in qualche modo identificabile. Sul piano culturale ed etnico sconcerta la constatazione delle innumerevoli differenze che il tempo e la diversità dei contesti hanno portato nella lingua, nelle abitudini, nei costumi, nelle tradizioni, nella composizione sociale delle varie comunità diasporiche – tanto che si dovrebbe parlare di «ebraismi» – fra le quali continuano ad esistere, nonostante tutto, i legami di solidarietà alimentati dalle reti parentali e dalla reazione alle persecuzioni. Gli stessi ebrei hanno dovuto fare i conti nel corso del tempo con una ridefinizione della loro identità, e l'hanno fatto proprio rimodellandone il materiale primario e privilegiandone di volta in volta – in conformità a progetti più o meno consapevoli e precisi – l'aspetto più in linea con le necessità contingenti.

Le categorie di religione, nazione o gruppo etnico risultano dunque inadeguate, e non riescono a spiegare che una piccola parte dei caratteri dell'ebraismo. Più utile sembra essere la proposta, avanzata da Eisenstadt [3], di impiegare il più vasto concetto di civiltà nel tentativo di rendere conto dell'eterogeneità e della continuità di questa esperienza storica, di trovare un denominatore comune che renda possibile evidenziare un filo unitario su un lunghissimo arco di tempo, che va dalle origini alle vicende più recenti dello Stato di Israele. Si tratta di una linea interpretativa feconda, che ha il pregio di sottolineare esplicitamente gli ineliminabili nessi fra le componenti originarie dell'identità ebraica e di porre senza mezzi termini il

[3] Sh. N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa*, Roma, Donzelli, 1993.

problema della loro incompatibilità – o quanto meno difficile convivenza – con l'accentuazione delle componenti primordiali tipica della definizione delle nuove identità nazionali. Un limite di questa argomentazione, legato alla scelta della prospettiva di lungo (potremmo dire lunghissimo) periodo e alla mancanza di confini geografici nell'analisi, può essere l'eccessiva accentuazione dell'uniformità a scapito delle differenze, pur sempre significative ed importanti, fra le varie esperienze ebraiche. Una visione di questo genere rischia inoltre di esagerare l'importanza della conclusione dell'esperienza ebraica nella costituzione dello stato d'Israele, sminuendo così il valore intrinseco ed in un certo senso autonomo della diaspora. La categoria di civiltà resta comunque quella che meglio si presta ad un tentativo di definizione di questa complessa realtà in una prospettiva comparativa e a rendere immediatamente evidente la molteplicità delle basi dell'identità ebraica [4].

Di fronte ad una retorica nazional-patriottica che nel corso dell'800 tende ad esaltare elementi quali l'unità di sangue, la connotazione originaria del rapporto con la terra, tomba degli avi e madre, l'importanza della storia e delle memorie comuni, e nel caso italiano anche l'unità religiosa come fattore caratterizzante dell'identità nazionale [5], è naturale porsi alcune domande. Poteva questa mitologia nazionale comprendere al suo interno anche la minoranza ebraica? A quali condizioni? Quale attrattiva poteva avere per gli ebrei italiani che sposarono numerosi la causa dell'indipendenza e dell'unità? Questa adesione comportò un ripensamento della propria ebraicità. In che termini? L'atteggiamento dei non ebrei di fronte a queste problematiche è, come abbiamo visto, ambivalente. Nel conflitto fra dimensione religiosa – di respiro universale – e dimensione nazionale – necessariamente particolare – doveva prevalere la prima. Tutte queste precauzioni rendono evidente la percezione di una alterità, non meglio definita ma fortemente sentita nella caratterizzazione dell'ebreo.

L'avanzata della secolarizzazione, se da un lato favoriva lo scioglimento di alcuni nodi importanti finendo per svalutare anche l'attaccamento alla religione, creava dall'altro ulteriori lacerazioni. Se infatti l'ebreo emancipato, la cui ebraicità si è ridotta all'aspetto confessionale, smetteva di essere religioso – o addirittura si convertiva – in che senso continuava ad essere ebreo? L'«indifferentismo», tanto temuto in campo sia ebraico che cristiano dal "clero" e dalla maggioranza delle élites dirigenti, portava dunque con sé nuovi problemi, senza dubbio ancora attuali.

Non è detto però che l'adesione all'ideologia nazionale dovesse necessariamente comportare un contrasto con la coscienza di appartenere ad una nazione ebraica. Questi due sentimenti e riferimenti identitari potevano anche convivere, ponendosi

[4] Per Eisenstadt «il termine "civiltà" abbraccia [...] tutti i tentativi di costruire o ricostruire la vita sociale secondo una visione ontologica in cui concezioni della natura del cosmo e della realtà oltremondana si coniughino con la regolamentazione delle principali sfere della vita sociale e dell'interazione fra sfera politica, autorità, economia, vita familiare ecc.», Eisenstadt, *Civiltà ebraica*, cit., p. 3. Sulla definizione dell'ebraismo in termini di civiltà cfr. anche S. Levi Della Torre, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Roma, Donzelli, 1995, pp. 3-60. In questo testo, che si propone di contestare la svalutazione e condanna della diaspora formulate a chiare lettere dallo scrittore israeliano Yehoshua (in particolare in A. B. Yehoshua, *Elogio della normalità. Saggi sulla Diaspora e Israele*, traduzione di A. Guetta, Firenze, La Giuntina, 1991), l'autore mette in luce il percorso di continua rielaborazione del rapporto fra diaspora e terra promessa lungo tutto l'arco della storia ebraica. Il suo scopo è sottolineare la natura costitutiva e fondante che l'esilio, l'«essere fuori luogo» ha nella formazione dell'identità ebraica.

[5] Per queste caratterizzazioni cfr. Banti, *La nazione del Risorgimento*, cit.

su piani complementari. È significativo, a questo proposito, il continuo richiamo alla natura «nazionale» del popolo ebraico anche da parte di quegli intellettuali cristiani che auspicavano una completa obliterazione di queste componenti strutturali dell'ebraismo. Separando implicitamente il popolo della narrazione biblica dagli ebrei contemporanei e facendo del primo un'allegoria del riscatto della nazione italiana, segnalavano ancora una volta le contraddizioni della questione. La diffusione di una interpretazione in chiave politica della storia del popolo biblico finiva d'altronde per essere per gli ebrei un'ulteriore spinta verso l'assimilazione [6]. Favoriva infatti l'identificazione fra popolo ebraico e popolo italiano e mostrava il risorgimento della patria italiana come compimento del risorgimento a nazione del popolo ebraico, come adempimento – in un certo senso – delle aspettative messianiche.

Ma come venivano gestiti questi aspetti confusi e sfuggenti nell'articolazione discorsiva ebraica del periodo dell'emancipazione? Che tipo di immagine viene proposta nei testi degli esponenti dell'élite comunitaria? Quali aspirazioni e speranze emergono? Come viene posto il problema del rapporto con l'ente comunitario che per secoli aveva rappresentato per gli ebrei – in molti luoghi ben più che a Livorno – il punto di riferimento costante?

IV.1 I festeggiamenti per la guardia civica

I festeggiamenti che seguirono la concessione della guardia civica furono un momento simbolicamente molto significativo per quanto riguarda la volontà di riavvicinamento fra la «Nazione ebrea» e quella sezione dell'opinione pubblica cittadina che si proponeva come patriota e rappresentante della nazione italiana. Non a caso una parte di queste manifestazioni fu ricordata come «festa della fratellanza». A Livorno i giorni scelti dalle autorità per le celebrazioni furono il 7 e l'8 settembre 1847. Feste dello stesso tipo si erano avute nei giorni precedenti a Lucca – che aveva ottenuto un provvedimento analogo dal suo sovrano Carlo Lodovico di Borbone – e a Pisa.

L'evento dell'8 era stato organizzato dal municipio in collaborazione con il governatore della città, ma rischiava di offrire lo spunto a manifestazioni pericolose per l'ordine pubblico. Per questo motivo si era deciso di inaugurare proprio quel giorno una statua di Leopoldo II – opera dello scultore Demi – nella piazza del Voltone (oggi piazza della Repubblica), in modo da incanalare gli entusiasmi popolari in una direzione più moderata. Lo scopo fu raggiunto solo in parte: non ci furono grossi disordini, ma l'attenzione della folla fu monopolizzata da Giuseppe Montanelli e non dai rappresentanti ufficiali del Granduca. Come di consueto la festa popolare fu accompagnata da cerimonie religiose, processioni e simboli cristiani, per iniziativa di una classe dirigente del tutto incurante della presenza nei ruoli della nuova istituzione di molti acattolici ed ebrei. Questi ultimi furono dunque completamente esclusi dal protocollo ufficiale [7].

[6] Cfr. supra, pp. 188, e Sofia, *Ebrei e Risorgimento*, cit.

[7] Cfr. I. Porciani, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna, Il Mulino, 1997. L'autrice dedica un intero capitolo (il V) al ruolo del clero cattolico all'interno di queste simbologie, e si sofferma anche sul problema dei protestanti e degli israeliti (pp. 192-201). Dal suo lavoro risulta che gli ebrei dopo l'unità sfruttarono appieno la possibilità di utilizzare queste manifestazioni come occasioni per «rappresentare ed enfatizzare il loro nuovo ruolo».

A noi però interessa di più la giornata del 7, che coinvolse rappresentanti della comunità ebraica e del quartiere più popolare della città, la Venezia, tradizionalmente molto ostile alla presenza ebraica. Dell'avvenimento non c'è traccia nelle carte dell'Archivio della comunità, a testimonianza del fatto che i governanti non erano stati protagonisti dell'organizzazione, e che l'iniziativa era partita piuttosto da privati. Fortunatamente disponiamo della narrazione fattane da Stanislao Bianciardi sulle pagine del «Corriere Livornese» del 28 settembre 1847. L'occasione dichiarata dell'incontro fra le due delegazioni era il desiderio di «molti giovani israeliti di Livorno» di «dare una prova solenne di fratellevole amore agli abitanti della Venezia per le testimonianze ripetute di affetto che ne hanno ricevute in questi ultimi tempi» donando loro «tre magnifici gonfaloni di drappo in seta, uno bianco e giallo col motto VIVA PIO IX RIGENERATORE, l'altro in bianco e rosso col motto VIVA LEOPOLDO II PRINCIPE RIFORMATORE. Il terzo bianco rosso e verde, scrittovi a lettere d'oro "UNIONE E INDIPENDENZA"» [8].

Dopo l'incontro fra le due deputazioni – degli israeliti e dei veneziani – prese la parola David Busnach in rappresentanza degli ebrei presenti. Il suo discorso fu tutto volto a sottolineare la comunanza di sentimenti, aspirazioni ed affetti nel nome della rigenerazione italiana:

> Noi siamo interpreti a voi di moltissimi fratelli vostri, i quali hanno sentito il bisogno di specialmente addimostrarvi e pubblicamente attestarvi la loro stima, fiducia, ed affetto. Non meglio, né più degnamente, sanno essi darvi segno di tali sentimenti loro, che coll'offrirvi e consegnarvi queste sacre bandiere, ove sono simboleggiati i più leali e validi sostegni, le più belle e care speranze della nostra Italia. Voi vorrete accettarle e gradirle; Voi saprete custodirle e difenderle con ogni sacrifizio di sostanze, e di vite, e con ogni sforzo di quelle sublimi virtù, che può solo ispirare l'amore della Patria. – Noi saremo a voi uniti, e concordi in vita e in morte, per cooperare alla rigenerazione italiana così prodigiosamente avanzata [9].

Nessuno poté parlare però in nome del governo comunitario e dei Massari, che rimasero fuori dalla manifestazione. Ammesso che condividessero le idee espresse da questa cerimonia, una loro partecipazione in veste ufficiale sarebbe forse stata, nonostante i pubblici inneggiamenti al principe riformatore, troppo compromettente agli occhi delle autorità granducali. Date le divisioni presenti in seno al Congresso, non si può pensare che ci fosse accordo su un'iniziativa che sanciva un'alleanza soprattutto – anche se non solo – fra persone di bassa estrazione sociale. La solidarietà fra le due delegazioni si costruiva infatti non solo sulla base del patriottismo, ma anche su un reciproco riconoscimento di appartenenza sociale. Busnach, il portavoce della delegazione ebraica era un esponente di quella parte della comunità che si poneva in contrasto con la linea ufficiale del Congresso, di cui contestava soprattutto la non rappresentatività e l'eccessiva acquiescenza nei confronti del potere granducale.

La consegna degli stendardi si svolse nella chiesa di Sant'Anna e fu accompagnata da un importante gesto simbolico dell'avvocato Luigi Giera, che

> prese per mano un Israelita ed un cattolico, [e] parlò agli astanti dicendo che quei gonfaloni stavano a rappresentare il patto di un'unione e di una fratellanza tra i fratelli dei due culti che non doveva

[8] «Il Corriere Livornese», anno I, n. 28, 28 settembre 1847.
[9] «Il Corriere Livornese», anno I, n. 28, 28 settembre 1847 (corsivo mio).

infrangersi mai, e doveva regnare nelle dolcezze e nella quiete della pace, ma sibbene ancora sostenerli sui campi di guerra, qualora il nemico fosse per muover le armi contro la indipendenza della patria comune.
E giunte le mani dell'Israelita e del cattolico, e date ad ambedue un bacio, gridò: con questo bacio dato ad un fratello israelita e ad uno cristiano, intendo dentro il cuor mio abbracciarvi e baciarvi tutti, o fratelli; di sanzionare questo patto di unione e fratellanza, che deve durare inalterabile, eterno: Cristiani e Israeliti giurate qui in questo santo luogo di non infrangere mai questo patto solenne. Tutti stendendo la mano, ad alta voce ripetutamente gridarono: «lo giuriamo – lo giuriamo!» e qui commossi tutti si abbracciarono, e si baciarono con effusione di cuore, e fu per qualche tempo un ricambiarsi pegni di affetto, un gridare indistinto fra lacrime di tenerezza: Vivano gli Israeliti, Viva la loro emancipazione, Vivano i Cristiani, Viva Pio IX, Viva Leopoldo II, Viva l'Unione e l'Indipendenza d'Italia [10].

Ufficialmente la «festa della fratellanza» finì qui. Il giorno dopo però, nel contesto delle celebrazioni cittadine per la guardia civica, ebrei e cristiani ebbero nuove occasioni per dimostrare sentimenti fraterni di unione e solidarietà. Questa volta il teatro della rappresentazione – perché di una vera e propria rappresentazione simbolica si trattava – era la Sinagoga, dove il giovane Elia Benamozegh, allora predicatore, pronunciò un infiammato discorso patriottico. La funzione era stata organizzata direttamente dal Congresso, dato che si iscriveva a pieno titolo nelle manifestazioni di ringraziamento al Granduca [11]. Ma alla luce degli avvenimenti del giorno precedente acquistava un significato più ampio, come dimostrò proprio l'intervento di Benamozegh.

E tu [Leopoldo II] finalmente coll'adorato statuto [il decreto del 4 settembre sulla guardia civica], che ogni cuore lietificava, ai tuoi amati figli rivolgendoti, queste armi, – dicevi, – queste armi, il cui trattare per antica consuetudine ci era impedito, il padre vostro e Principe a voi le affida: impugnatele, branditele, a difesa, a sostegno di questa Patria nostra comune: impugnatele ad assicurare la quiete, l'ordine, la pace dello Stato, impugnatele a terror de' malvagi, a conforto, e salvezza dei buoni. – A voi, guardie cittadine, Leopoldo Cittadino primo della Toscana a voi le affida; mostratevi degni del nome del sangue italiano, e della desiderata istituzione gloriosa. E il tuo nome, o Leopoldo, [...] dalla remota posterità con quello del Gran Pio sarà benedetto: benedetto perché non con gretti artifizii di timorosa e bieca dominazione ti governavi, non sulle basi vacillanti della oppressione e della forza il soglio tuo erigevi, ma sulla pietra angolare di liberale governativa sapienza, di quella sapienza che giovandosi della progredita ragione dei tempi, anziché ripugnare al maestoso corso dell'umano avanzamento, di quello arditamente si pone alla testa, ed iscrivendo sul suo vessillo le parole – ordine e libertà – giustifica, abbellisce, nobilita il principato, avvalora la libertà, e più vigorosa la rende, e più una.
[...] – Ma voi siete italiani! E quale gloria dopo questo gran nome vi rimane ad invidiare? In voi Israeliti l'antichità tutta, in ciò che di santo, di grande possiede, compendiate: in voi Italiani la moderna civiltà, per quattro volte sparsa per l'immenso mondo, rappresentate. Eminenze della Terra! Chi di voi la gloria pareggia del Campidoglio, e dell'Orebbe? Principi della umana Intelligenza, chi di voi nelle umane e divine glorie ai portentosi nomi di Mosè e di Dante non inchina reverente la testa? al Leone di Giuda, ed all'Aquila del Campidoglio chi oserà stoltamente sovrapporsi? Di questa duplice gloria, Israeliti, Italiani, deh! mostratevi degni. E non è questa la terra ove le prime aure della vita bevemmo, non è questa la terra che infanti ci raccoglieva, nel suo seno materno ne nudriva, col suo splendido sole ci riscaldava? E la favella non è questa che sulle labbra vostre nel dolce idioma del sì tutto giorno risuona?
E gli affetti di Padre, di Consorte, di Figlio, a questa Terra non vi legano?

[10] «Il Corriere Livornese», anno I, n. 28, 28 settembre 1847 (corsivo mio).
[11] Cfr. il programma della funzione conservato in ACEL, Minute, f. 125, 1845-1848, fasc. 139, dove si trova anche un elenco delle persone convocate per il 7 sera per discutere dell'organizzazione.

E se nella sacra Gerosolima le venerate ossa riposano degli antenati vostri, non raccolgono forse queste zolle Italiane le ceneri calde e fumanti ancora del Padre, del Fratello, del Figlio? E non è questa la Terra ove dalla inospite Iberia i padri nostri raminghi all'affannato capo impetravano ed ottenevano riposo?... [12]

Questi brani sono interessanti per l'adesione ad un certo tipo di retorica nazional-patriottica e per l'impiego di un linguaggio, di figure, di schemi comuni ai testi letterari e politici del tempo. In particolare si nota immediatamente nei discorsi di Busnach e dell'avvocato Giera l'insistenza sul vincolo di fratellanza che univa veneziani e israeliti, «fratelli dei due culti». Il contenuto di questo legame non viene esplicitato, ma è abbastanza chiara la sua derivazione dalla «patria comune», dalla «nostra Italia», più volte menzionata. Gli ebrei sembrano dunque pienamente accolti all'interno della nazione italiana, e la loro specificità è ridotta all'aspetto religioso. È fortissimo il richiamo all'unione che deve essere tale da resistere ad un eventuale nemico, e che viene cementata con un giuramento, accompagnato da grida di giubilo che testimoniano un vero e proprio corto circuito in cui vengono accomunati l'emancipazione degli israeliti, Pio IX, Leopoldo II e l'unione e l'indipendenza d'Italia. Non si tratta certo di temi innovativi, ma della riproposizione di un cliché ben preciso.

Quando pronunciò queste parole di fronte ad una folla mista di ebrei e cattolici, Benamozegh era molto giovane e ancora poco noto. Rivolgendosi ora a tutto l'uditorio, ora direttamente ai suoi correligionari, alludendo ora alla patria toscana ora alla patria italiana, fece leva su una molteplicità di richiami e di simboli atti ad entusiasmare i presenti. Dopo aver ricordato come gli ebrei fossero stati sempre esclusi dal mestiere delle armi e dopo aver incitato tutti ad utilizzarle per «la quiete, l'ordine, la pace dello Stato», chiese alle nuove guardie cittadine di mostrarsi degne «del nome del sangue italiano», accomunando in questo modo in una parentela di sangue ebrei e cristiani nel quadro di una patria comune. Questo tema ritorna nella seconda parte della citazione, che insiste soprattutto sul legame viscerale con la terra e sulla catena di generazioni e di morti che sancisce questa unione indissolubile. Gli argomenti impiegati rimandano ad una connotazione naturalistica e primordiale della patria, vista come terra natale, madre che accoglie e nutre, come luogo naturale degli affetti più cari, come collegamento costante con il ricordo degli antenati e con le memorie passate. La terra – come del resto la lingua – rappresenta un indispensabile elemento dell'identità degli israeliti italiani, in modo apparentemente non diverso da quanto avviene per i loro fratelli cristiani. Benamozegh non usa infatti mai il termine «nazione», neanche in riferimento all'Italia.

Tuttavia il suo discorso non era solo omologante, e non mancava di spunti problematici. Gli ebrei erano infatti presentati come diversi dagli altri in qualcosa che per Benamozegh si fonda su due elementi: cultura e storia – forse potremmo dire «civiltà» – da un lato, e il legame con la «sacra Gerosolima» dall'altro. Tutti gli italiani condividono la gloria di Dante e di Roma, ma solo gli ebrei sommano

[12] «Il Corriere Livornese», anno I, n. 28, 28 settembre 1847 (corsivo mio, tranne nel caso del sì). Per il testo integrale del discorso cfr. E. Benamozegh, *Discorso pronunciato nel Tempio israelitico di Livorno il dì 8 settembre 1847 nel rendimento di grazie per la conceduta Guardia Cittadina.* Questo testo è parzialmente citato in B. Di Porto, Elia Benamozegh, un maestro dell'ebraismo nella nuova Italia, «Rassegna Mensile di Israel», L, 1984, pp. 157-181.

a questa responsabilità anche quella di discendenti di Mosè. Se i parenti più cari riposano in terra italiana, le «venerate ossa degli antenati» sono invece a Gerusalemme; se gli altri italiani possono cullarsi nel mito dell'autoctonia, gli ebrei non possono farlo e sono costretti a storicizzare questo vincolo [13].

Troviamo qui alcuni dei problemi insiti nel rapporto fra ebrei e idea nazionale italiana, anche se Benamozegh cerca piuttosto di presentarli come arricchimenti ed elementi di forza nella costruzione di una simbiosi fra i due termini ascrittivi «israelita» e «italiano». Ma il silenzio su possibili contrasti legati a questa "doppia appartenenza" non è determinato da ovvi motivi di opportunità: è indice del fatto che per Benamozegh non c'è alcuna contraddizione, alcun conflitto, perché i due legami si pongono su due piani diversi, complementari e non antagonistici. Il segno di questa diversità di piani è senza dubbio l'attributo affiancato al nome di Gerusalemme, «sacra», che rimanda alla sfera religiosa e ad una dimensione extra-temporale, così come le «venerate ossa» che lì riposano sembrano piuttosto quelle degli antichi patriarchi, mentre gli affetti vivi, terreni, umani, sono legati al suolo italiano.

In questo gioco di ambiguità e conciliazione, si tocca con mano una sovrapposizione fra le due concezioni della storia esposte da Yerushalmi in *Zakhor* [14]. Per la tradizione ebraica, la storia era – e, sul piano religioso, continua ad essere – soprattutto una continua lotta fra la volontà divina e il libero arbitrio dell'uomo, una descrizione e un ricordo ritualizzato degli interventi di Dio nel campo dell'agire umano. In questa prospettiva, la possibilità stessa di un racconto storico era riservata al canone biblico, o all'era messianica. Dall'altra parte c'è, invece, la storiografia ebraica moderna, nata fra la fine del '700 e i primi dell'800, e tenta una riconsiderazione globale del periodo postbiblico, dando il via ad una vera e propria «secolarizzazione della storia ebraica» [15]. Benamozegh sembra essere riuscito ad armonizzare ciò che appare, ad un primo sguardo, in forte contrapposizione.

La concessione della guardia civica fu festeggiata anche a Firenze con una cerimonia religiosa nel Tempio della città, cui parteciparono come spettatori anche molti cattolici. In questa occasione furono letti passi dei Salmi e recitate preghiere in ebraico, ma la presenza di un pubblico eterogeneo costrinse gli organizzatori ad improvvisare, quasi all'ultimo momento, un discorso in italiano che potesse essere compreso dall'intero uditorio. Questo difficile compito fu assegnato a Beniamino Consolo, che pronunciò un discorso molto retorico per gli standard dell'epoca e più propenso a porre sul tappeto i problemi [16]. Il messaggio che Consolo si proponeva

[13] Gli ebrei italiani potevano spesso vantare un'antichità di residenza sul territorio maggiore rispetto a quella di tanti altri abitanti della penisola, e di questo andavano orgogliosi, non mancando mai di ricordarlo. Non è un caso che, ancora nei primi anni '60, Attilio Milano desse inizio alla sua celebre *Storia degli ebrei in Italia* (cit.) rievocando che «questa vetusta pianta ebraica, che prese ad allignare in Italia ventun secoli fa, da allora vi ha dato germogli costanti, un anno appresso all'altro, senza una sola interruzione» (p. XXI).

[14] Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche, 1983.

[15] Yerushalmi, *Zakhor*, cit., p 100. Sulla storiografia ebraica di questi anni, nata soprattutto in Germania dai promotori della Wissenschaft des Judentums, pesa una forte ipoteca ideologica, legata al processo di emancipazione: «I tentativi moderni di ricostruire il passato ebraico nascono [...] nello stesso momento che vede una brusca frattura nella continuità della tradizione, e di conseguenza una costante diminuzione della memoria collettiva. In questo senso, se non per altri motivi, la storia diviene quel che mai era stata: una fede per gli ebrei assimilati» (Yerushalmi, *Zakhor*, cit., p. 97).

[16] Cfr. *Festa degl'Israeliti di Firenze per la istituzione della Guardia Nazionale*, Tipografia D. Passigli, Firenze [n.d.], pp. 9-14.

di diffondere era quello di una grande fiducia nell'evoluzione liberale degli stati italiani ed in particolar modo della Toscana, ma anche di una più generale fede nel progresso generale dell'umanità. La sua visione era decisamente sovra-nazionale e volta al futuro e l'emancipazione degli ebrei, considerata imminente dopo la concessione della guardia civica, era inserita senza mezzi termini nel generale processo di sviluppo ed avanzamento della civiltà occidentale. L'incipit si dirigeva ai «Figli d'Italia, sebbene meno degli altri avuti a cuore e meno amati da tanta e tal madre» [17].

L'oratore manifestava piena consapevolezza dell'intricato problema insito nella questione dell'identità ebraica e dell'integrazione all'interno della società maggioritaria, e riteneva che l'emancipazione dovesse spronare gli ebrei ad esprimere un maggiore attaccamento nei confronti della propria cultura e della propria religione. Considerava il generale progresso della civiltà occidentale come un portato della religione mosaica, che per prima parlò agli uomini dei valori «di carità e di amore per tutti gli uomini» [18], e quindi riteneva che la conquista di una maggiore libertà di coscienza avrebbe posto un freno all'«indifferentismo» dei suoi correligionari.

Questa moderna Civiltà, che per la voce di uomini benefici, e sapienti ci chiama amici e fratelli, apertamente confessa di volere adempiere inverso di noi un atto di pura giustizia; di voler cancellato dalle pagine dell'eterna storia che si farà in suo nome, ogni ingiustizia ed ogni intolleranza a nostro riguardo: essa nel nostro godimento de' civili diritti ci vuol liberi nelle azioni, negli usi e nell'osservanza della Religione nostra: essa, lontana dall'intentare dispregio o violenza alla fede de' nostri padri, vuol che noi possiamo non più mesti né addolorati, ma con nobile orgoglio annunziarci figli d'Israel [19].

Gli ebrei dovevano solo provare di meritare questo riconoscimento soprattutto attraverso il loro comportamento quotidiano e dimostrando fedeltà alla patria.

Valga adunque l'incessante nostro adoperare a presentarci tutti colla sincera osservanza delle nostre Instituzioni, per togliere dalle altrui menti, se pur v'ha, ogni ingiuriosa calunnia a nostro danno: valga a fare dell'altrui intendere che questo avanzo d'Israel, dicolo col Profeta, non commette iniquità, non proferisce menzogna, non ha in bocca lingua frodolente: valga a mostrare come male a proposito si danno alcuni a credere che la conservazione della Religione nostra innanzi si debba alle sofferte violenze attribuire, che alla nostra credenza libera e spontanea: valga a persuadere tutti che le religiose nostre osservanze, per loro natura, si accordano e congiungono co' civili odierni ordinamenti: valgan gli animosi nostri fatti a vincere l'errore, o la malignità di quelli, i quali affermano che sperando noi la restituzione intera della nostra Nazione, non sentiamo affetto né interesse per queste dolcissime terre che abitiamo. Il perché, se mai tolga Dio! posta fosse un dì in pericolo la patria indipendenza e la libertà, facciamo a ciascuno vedere che non è spento in noi il valore de' figli di Sion, e come gli esuli della piangente Gerusalemme anche per retaggio del proprio loro dolore sanno con doppia forza prodemente combattere, contra qualunque atto o parola contumeliosa o dannosa a' sacri diritti di questa loro nuova adorata patria [20].

[17] *Festa degl'Israeliti di Firenze*, cit., p. 9.

[18] *Festa degl'Israeliti di Firenze*, cit., p. 9.

[19] *Festa degl'Israeliti di Firenze*, cit., pp. 10-11 (corsivo mio). Se si pensa agli intenti conversionistici più o meno espliciti presenti negli scritti di non ebrei di quegli anni, si coglie una distanza enorme nel modo di concepire e di vivere l'emancipazione. Si potrebbe tranquillamente parlare di un vero e proprio equivoco. Naturalmente non bisogna commettere l'errore di considerare come esemplare la visione di Consolo. Ho già più volte insistito sulla pluralità di interpretazioni e di atteggiamenti presenti all'interno delle comunità ebraiche.

[20] *Festa degl'Israeliti di Firenze*, cit., pp. 11-12 (corsivo mio).

La moralizzazione dei costumi avrebbe richiesto un grande impegno da parte dei singoli ebrei e delle istituzioni comunitarie.

È interessante anche l'afflato universalistico che concludeva il discorso, e che proiettava la futura emancipazione in una dimensione messianica:

> Ancora pochi giorni, e il nuovo anno [il giorno 11 Settembre 1847, capodanno dell'anno 5608 dalla creazione] incomincia; sia tutto intero un anno di benedizione, e di misericordia di Dio per l'Italia nostra. Sian confusi, atterrati, sian dispersi tutti i suoi nemici ... Ah no! sia pace, sia bene per tutti. Popoli e Sovrani, gli uni negli altri confidando, gli uni e gli altri insieme tutti giovandosi e amando, abbian dovunque a godere tutte le ineffabili gioje della concordia e della pace; e come le acque cuoprono il mare, così, giusta la divina parola con Isaia sia ripiena la terra di quella Sapienza del Signore che principalmente a questo intende, all'unione, alla fratellanza ed all'amore vicendevole di tutti gli uomini [21].

Prevalevano gli appelli all'unione interna dell'Italia nel segno della nuova civiltà moderna, e dunque dell'eguaglianza di tutti i cittadini: una visione che prevedeva una partecipazione attiva solo di una parte delle comunità ebraiche. Gli strati più bassi della società – e naturalmente le donne – vi rientravano solo in quanto oggetto di beneficenza e cavie dei progetti pedagogici, oggetti di un paternalismo borghese ancora prima che ebraico.

IV.2 Lo Statuto

Lo Statuto toscano venne pubblicato il 17 (era stato firmato il 15) febbraio 1848 e fu, rispetto a quelli degli altri stati italiani, il più avanzato in materia di parificazione dei culti. Mentre l'art. 1 riconosceva che «La religione cattolica, apostolica, romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono permessi conformemente alle leggi», l'art. 2 – che rappresentava la vera novità – recitava: «I Toscani, qualunque sia il culto che esercitano, sono tutti eguali al cospetto della Legge, contribuiscono indistintamente agli aggravj dello Stato in proporzione degli averi, e sono tutti egualmente ammissibili agli impieghi civili e militari» [22]. L'emancipazione completa degli ebrei era diretta conseguenza di questo provvedimento, che fu accolto con grande sollievo dalle comunità del Granducato.

La reazione fu immediata: una memoria a nome di tutte le comunità toscane fu elaborata in gran fretta a Firenze, e quindi spedita a Livorno. L'entusiasmo dovette essere grande, ma dietro tanta sollecitudine stava anche l'arrivo di una cir-

[21] *Festa degl'Israeliti di Firenze*, cit., pp. 13-14.

[22] Cfr. ASL, *Governo civile e militare*, 282, fasc. 152 e *Assemblee del Risorgimento*, III, *La Toscana*, vol. I, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1911, pp. 6-13. Decisamente diverso il testo dello Statuto albertino, che affermava all'articolo 1: «La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi» (Cfr. *Costituzione italiana*, introduzione di G. Ambrosini, Torino, Einaudi, 1975, p. 46). Solo un decreto del 19 marzo riconobbe agli ebrei i diritti civili, e per i diritti politici si dovette aspettare la legge del 19 giugno, che precisò: «La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici, ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari». Colpisce ancora di più la differenza rispetto alla Costituzione napoletana dell'11 febbraio, che all'articolo 1 recitava: «L'unica religione dello Stato sarà sempre la Cristiana cattolica apostolica romana, senza che possa mai esser permesso l'esercizio di alcun altra religione» (G. Disegni, *Ebraismo e libertà religiosa in Italia. Dal diritto all'eguaglianza al diritto alla diversità*, Torino, Einaudi, 1983, p. 22). A questo proposito bisogna però ricordare che nel Regno delle due Sicilie il problema di una presenza ebraica non esisteva.

colare governativa in cui si auspicava che gli israeliti manifestassero prontamente la loro riconoscenza. I livornesi inviarono successivamente un documento separato per esprimere la loro gratitudine [23]. Il testo collettivo recitava:

Tra le innumerevoli voci che s'innalzano a Voi, Principe Eccelso, in questo giorno che fonda un secolo nuovo alla Toscana e al Vostro Regno, concedete che a Voi pervengano i Voti di un Popolo, che in Voi riconosce più che la vita poiché si trova oggi nel Sacro Vostro Nome dotato di una Patria, restituito alle leggi del Genere Umano, Voi Principe Pio assumendo sopra il Vostro cuore la gloriosa impresa di rigenerare la Patria, l'animo non vi bastò di lasciarvi le tracce di dolorosa parzialità e con sincera fede rendeste ubbidienza alla Legge d'Iddio.
[...]
Voi Principe Padre avete oggi decretato ai vostri figli Israeliti di vivere; oggi si è dato sentire quanto è augusto e caro quel nome! [...] Per Voi gli Israeliti più non ponno né arrossire né temere ricambiando la parola di Fratelli tra gli altri avventurosi Vostri figli della Toscana! [...] Oh! Come sarebbe vano ogni studio inteso a rappresentarvi quel tumulto inenarrabile di affetti onde sono commossi i vostri figli Israeliti in questa novella vita che essi da voi risentono, da Voi riconoscono! Ma nessuna cosa può essere più gradita né più proporzionata alla grandezza dell'animo Vostro di questo giuramento che con fervido animo vi pronunziamo sul *Sacro altare della Patria* di avere ogni intendimento ogni voglia ogni desiderio ogni sostanza ogni stilla di vigore consacrato al sostegno del vostro Trono al decoro ed al bene di tutti i vostri figli di tutta questa dolcissima Terra [24].

Gli ebrei toscani si presentavano come un popolo – non come una frazione del popolo toscano – e per di più come un popolo senza patria, assumendo in pieno l'immagine negativa che veniva proiettata dall'esterno sulla minoranza. Gli estensori del documento percepivano l'anomalia dell'essere senza patria, senza radici – il che sembrava voler implicare senza affetti e quasi senza morale – e riconoscevano come merito supremo dell'avvenuta parificazione il fatto di avere dotato gli israeliti di una patria. Ma cosa si intendeva allora per patria? Non si trattava di un'appartenenza naturale dovuta alla nascita poiché uno status di inferiorità giuridica era stato sufficiente ad escludere una parte della popolazione, ma non era neppure il frutto di una semplice scelta. Non c'è chiarezza espositiva e l'uso di questi termini è piuttosto confuso. Il problema non sta soltanto nella difficoltà oggettiva di definire con precisione i termini dell'identità della collettività ebraica nel suo rapporto con le istituzioni statali e con il nuovo significato che l'idea di patria sta assumendo, ma deriva dall'identità dell'interlocutore e dalla necessità di un compromesso con il suo modo di intendere questi problemi. Il carattere polisemico di molti fra i termini impiegati permetteva giochi di parole for-

[23] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit. In questo testo si insisteva soprattutto sul carattere particolare dello Statuto toscano in materia di culto: «La Vostra [si rivolgono al Granduca] noi dicemmo, perché è gloria vostra che la Costituzione Toscana sia la prima d'Italia la quale abbia dichiarati tutti i sudditi eguali in faccia alla legge. La Costituzione Piemontese e la Napolitana hanno preceduto quella che largite al vostro popolo, ma essa si è posta innanzi a loro per giustizia e saggezza, non ammettendo differenze civili fondate sulla differenza di culto; e se i segni evidentissimi d'Unificazione Italiana non riescono menzogneri, l'esempio sarà imitato e gl'Israeliti di altre parti del bel paese, quando avranno a ringraziare i loro sovrani della sanzione d'un principio pari a quello che voi fissate benediranno Leopoldo II che fu il primo a ornare dell'umanissimo articolo il suo ben augurato Statuto». È evidente che quando si parla qui di unificazione italiana non si intende una riunione sotto un unico sovrano, ma una collaborazione sempre più stretta fra tutti i regnanti della penisola per dare a tutto il territorio normative ispirate a principi liberali e per la liberazione dallo straniero austriaco. Quest'ultimo punto era certamente delicato nel caso di Leopoldo II, strettamente imparentato con la casa regnante asburgica.

[24] ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit. e ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 23, ins. 16.

temente evocativi, consapevoli e forse in gran parte – soprattutto nella ricezione a livello di massa – inconsapevoli [25].

Il legame naturale è necessario ma non sufficiente, dato che senza il riconoscimento ufficiale della pari dignità la coesione, la fedeltà, la dedizione, la comunione di affetti non possono dispiegarsi. Questo concetto era spesso rappresentato mediante l'immagine di una patria matrigna, che solo dopo il riconoscimento della parificazione giuridica si mostrava amorevole madre. Come l'emancipazione degli ebrei si era gradualmente legata nell'opinione pubblica al processo di liberalizzazione delle istituzioni statali, così l'idea di patria si legava profondamente all'idea di libertà. L'attenzione degli ebrei era volta verso un modello di stato, anche se il linguaggio e gli apparati retorici adottati erano spesso quelli dell'appartenenza etnico-biologica.

La concessione dello Statuto fu salutata dalla stampa con articoli inneggianti al sovrano e al suo senso di giustizia, ma in genere non si parlò molto dell'emancipazione ebraica che ne era conseguita. Il «Corriere Livornese», su cui comparvero nel numero del 22 febbraio 1848 le firme di ben due ebrei che scrivevano in quanto tali di questo argomento, fu senza dubbio un'eccezione. La partecipazione di ebrei non era nuova o strana, ma in genere essi tenevano ben distinti i problemi di cui si occupavano in pubblico da quelli connessi alla loro identità ebraica. Non è un caso che i due personaggi che presero la parola per esprimere la propria gioia sulle pagine di una testata importante come il «Corriere Livornese» fossero dei religiosi, il già menzionato Elia Benamozegh e Abram Benedetto Piperno. È significativo che i rappresentanti ufficiali della comunità – i Massari, il Cancelliere – non abbiano invece preso un'iniziativa analoga, anche se certamente parteciparono, soprattutto con elargizioni in denaro, all'organizzazione dei vari festeggiamenti voluti per l'occasione dal Municipio.

Il testo presentato sul giornale è la pubblicazione di un discorso pronunciato da Benamozegh nel Tempio in occasione di una cerimonia di ringraziamento svoltasi in data non precisata, e di due preghiere – un salmo e un inno – composte per l'evento da Piperno.

I vostri occhi vedono la grand'opra
del Signore che egli ha eseguita.

Ed a tanto serbava adunque la Provvidenza divina quest'umile banditore dei suoi voleri, ed a tanto e sì nobile ufficio la mia povera loquela predestinava? Voi mi udiste, o Israeliti, or volgono appena alquanti mesi, quella solenne militare istituzione [la guardia civica] proclamarvi che l'amore e la sapienza del nostro Principe ci accordavano. E nella commozione santa dei nostri affetti e nel fremito sublime dei nostri cuori ad un avvenire di piena, di assoluta felicità per questa Terra diletta, sulle ali dell'amore e della speranza ci innalzavamo.

Onnipotenza di Dio! Questa Terra Italiana, che nel pensiero del tuo amore ingenerata sembrava, che nelle tenebre della corruzione e della barbarie la sacra scintilla della civiltà e del sapere alimentava, l'Italia madre di tanti Eroi, nido di tante Glorie, culla di tanti Genii, tomba di tanti Martiri, con unico inaudito procedimento dal fondo della bassezza e del dolore alla cima della felicità e della

[25] Giuseppe Montanelli ricorda nelle sue *Memorie* i discorsi e alcune gaffes di Leopoldo II e di alcuni politici di spicco, che utilizzavano sempre il termine «nazione» senza alcuna ulteriore specificazione, allo scopo di non urtare né gli ascoltatori più vicini ai nuovi fermenti patriottici, che vi leggevano un'allusione all'Italia, né quelli più freddi, che li interpretavano come un omaggio alla Toscana. Cfr. MONTANELLI, *Memorie sull'Italia*, cit.

gloria la estollevi. Inaudito esempio, poiché se le nazioni da sventura colpite, se le nazioni nascenti o risorgenti, per difficile lungo e laborioso travaglio la vetta della sociale perfezione aggiungevano o riacquistavano; se la libertà fu concepita nel mistero, temprata nella rivolta, fecondata nel sangue, ben altro e nobile destino alla nostra Italia tu riserbavi. Che siccome nel primo giorno della creazione sul turbulento Caos lo imperativo verbo pronunciando, la luce, dicevi, sia, e la luce era, non altrimenti sull'abisso delle sventure italiane la Italia sia imponevi, e la Italia era. Era sì, non più per le crudeli trafitte sanguinolenta e malconcia, ma di bella e radiosa aureola il capo cinta, era di quelle civili e politiche istituzioni dotata, che solo il secolare travaglio e le violente conflagrazioni agli altri popoli adducevano; era una per quello spirito di carità, di fratellanza, di libertà, che i suoi popoli tutti unificava; era concorde nel volere dei suoi Principi, nei consigli dei suoi Rettori; era irresistibile, era maestosa per l'armonico concertamento dell'Autorità e del Progresso, della Libertà e delle Leggi, dei Popoli e dei Principi; era di una spada spaventosa fornita, spada temprata nel fuoco della Libertà e della Indipendenza, forbita dalla Maestà e Autorità delle Leggi, brandita dal sacro furore dell'entusiasmo.

Or quali parole a tanto fatto stimereste adeguate? come dirvi lo stupendo arringo, che percorremmo, la meta sublime cui arrivammo? Vedeste dal cupo silenzio e dall'orrore delle Catacombe una Roma novella, piena del genio del suo Pontefice, ringiovanita al sacro tocco della Libertà, all'ammirazione dell'Universo risorgere. Vedeste Leopoldo il Padre nostro, vedeste Carlo di Savoja, vedeste Ferdinando di Napoli, con maravigliosa emulazione i Popoli loro felicitare; udiste il grido dell'eroica Trinacria; udiste uomini ingigantiti dall'amor di Patria vincere in prova l'antico valore degli Italiani; udiste donne imbelli, canuti vegliardi salutare dolce ed invidiata la morte per la santa causa della Libertà incontrata; udiste i Popoli Partenopei, Liguri e Piemontesi, il patto sociale delle Costituzioni sancire; udiste a paraggio delle più civilizzate Monarchie dell'Europa i due più grandi stati della Italia nostra di un tratto innalzati. Ma che dico, o Signori? – Voi lo vedete, ... Leopoldo voi vedete, l'ottimo, il mansueto, il generoso, il grande, il divino Leopoldo, o Toscani, che aveste anco in tempi meno gloriosi giusto e provvido Amministratore, illuminato reggitore, Principe clementissimo, che vi fece dalla italiana famiglia celebrati ed invidiati, che fece della bella Toscana nido delle Arti e delle Scienze gentili, Seggio di Libertà, Asilo di Tolleranza. Voi vedete oggi Leopoldo il Grande la gloriosa opera della vostra politica rigenerazione compire. Egli al puro, all'immacolato suo Diadema, il più prezioso gioiello in questo giorno aggiungeva. Egli continuatore, emulatore, superatore del discepolo Augusto di Beccaria, del primo Leopoldo [Pietro Leopoldo], Egli gloria, Egli ornamento, Egli nel quadernario sublime dei Principi Riformatori, Restauratore, Creatore della Civiltà, della Nazionalità Italiana. – E voi, Israeliti Toscani, che sbandeggiati dal civile consorzio la fronte a terra rivolta procedevate abbattuti, oh vedete, vedete Leopoldo Immortale che le ritorte spezzando che vi stringevano, cancellandovi dalla fronte la dolorosa nota dell'ignominia, vi restituisce ai plaudenti concittadini, vi restituisce agli onori, alla considerazione ed alla gloria. Egli generoso vide l'antico Israele sotto il peso degli anni e dei dolori curvato, il vide trarre i giorni mesti nell'afflizione e nello esilio, udinne l'angoscioso e soffocato sospiro: l'udiva e ne prese pietà.

E Leopoldo, o Israeliti, sia quel nome in cui questo giorno di riscatto e di rivendicazione civile si simboleggi. Leopoldo nei petti vostri ognora porterete scolpito; Leopoldo dopo la invocazione dell'Eterno ai figlioletti vostri apprenderete, Leopoldo nella cui alta e liberale sapienza saluterebbe il divino Platone quel Filosofo Re che nei voli sublimi dell'immaginazione vagheggiava, Leopoldo lo intemerato, l'italianissimo Principe, il cui Tipo stupendo la gran mente del Platone Italiano, di Vincenzo Gioberti, delineava. Sì, o Israeliti, in questo Tempio ove i dolori vostri sovente all'Eterno consolatore fidaste, ove molti di voi una madre, un fratello, lagrimaron perduti; ove oggi nella Italia una madre; negli Italiani tutti, fratelli vostri di amore riconoscete, al cospetto di quegli adorati volumi che veneriamo [la Torah], giurate, o Israeliti, giurate che voi sempre amerete l'Italia, che l'amerete con tutto il vostro cuore, con tutta l'anima vostra, con tutte le vostre facoltà; che l'amerete di un amore unico, immenso, insuperabile, che l'amerete in ogni tempo, in qualunque sia evento, sotto qualunque necessità. O Israeliti! Vel dovrò io rammentare? Nel tempo che a meraviglia ed a venerazione dei popoli il magnifico Tempio di Gerusalemme sorgeva, nel numeroso e festevole concorso dei Tabernacoli, nei riti augusti, nelle pompose cerimonie del sagrifizio, il Successore di Aaron, il sangue di ben settanta Giovenchi sull'ara sacrata degli olocausti a propiziazione delle settanta stirpi dell'universo spargeva. Israeliti Italiani! Se nell'ora di tributare a Leopoldo il Grande il debito

santo della riconoscenza; se in quell'ora la imminenza del periglio, i destini d'Italia, la persona adorata del padre nostro minacciassero, qui, invocando a testimone del giuro vostro Iddio, giuriamo tutti, che non il sangue de' Torelli o de' Giovenchi, ma il più vivo, il più generoso sangue delle nostre vene spanderemo; giuriamo di far chiaro al mondo, che nell'uomo Israelita sino all'ultimo palpito del suo cuore, sino all'ultimo pensiero dell'anima sua, sino all'ultima stilla di sangue, tutto è sacro all'apostolato suo di civiltà e di progresso, sacro all'Italia che sorge all'altezza delle politiche istituzioni, sacro alla rigenerazione ed al risorgimento dei Popoli [26].

Il punto più importante da sottolineare è la presenza di una citazione biblica che doveva scuotere nel profondo qualsiasi ebreo, e non solo i più religiosi. Invitando i suoi correligionari a giurare eterna fedeltà alla patria italiana, Benamozegh dava forza alla sua esortazione non solo attraverso il riferimento alla Torah, ma anche inserendo nel testo una formula che ricalcava esattamente quella della preghiera più nota e più cara ad ogni ebreo. Si tratta dello Shemà, che ogni ebreo religioso dovrebbe ripetere almeno due volte al giorno e che racchiude la professione di fede monoteista. Con le parole «giurate, o Israeliti, giurate che voi sempre amerete l'Italia, che l'amerete con tutto il vostro cuore, con tutta l'anima vostra, con tutte le vostre facoltà», Benamozegh richiamava i versetti del Deuteronomio (6, 5): «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze» [27]. In questo modo l'Italia veniva sostituita ed in un certo senso equiparata a Dio. Si trattava forse della dichiarazione di amor patrio molto forte che un ebreo potesse fare. Benamozegh si entusiasmava per la trasformazione della Toscana e dell'Italia in monarchie costituzionali, e su questa base chiedeva agli ebrei toscani fedeltà assoluta nei confronti di Leopoldo e dell'Italia tutta, unita sotto il segno delle riforme istituzionali e di un cammino verso uno stato più liberale ed anche più democratico.

Il nuovo stato non doveva essere necessariamente uno stato-nazione, omogeneo al suo interno per etnia, lingua, religione, memorie storiche, cultura. In quest'ottica sembra piuttosto che sia la liberalizzazione dello stato a creare la nazione o almeno a renderla viva e cosciente, tanto che Leopoldo viene ad un certo punto indicato come il «Creatore [...] della Nazionalità Italiana» e la concessione delle costituzioni viene identificata con la sanzione di un «patto sociale», con un passaggio di chiara derivazione rousseauiana. Il risorgimento della nazione non dipende tanto dalla sua riunione sotto un unico governo o dalla compattezza delle sue caratteristiche etnico-culturali, quanto dalla sua adesione ad un certo modello di stato. È il riconoscimento reciproco che stabilisce il vincolo viscerale per il futuro, che determina la fine dell'esilio dell'«antico Israele».

[26] Cfr. «Il Corriere Livornese», anno II, n. 70, 22 febbraio 1848, *Discorso del signor Elia Benamusich*. Molto spesso il nome di Benamozegh compare in questa forma anche nelle carte della comunità, dunque non ci sono dubbi sul fatto che si tratti proprio di lui.

[27] Lo *Shemà* è composto da tre brani: Deut. 6, 4-9; Deut. 11, 13-21, Num. 15, 37-41. In particolare, la prima sezione recita: «Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno. [Benedetto il nome glorioso del Suo Regno in eterno e per sempre]. Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze e saranno queste parole che io ti comando oggi sul tuo cuore, le ripeterai ai tuoi figli e ne parlerai con loro stando nella tua casa, camminando per la via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Le legherai per segno sul tuo braccio e saranno come frontali fra i tuoi occhi e le scriverai sugli stipiti della tua casa e delle porte della città» (Deut. 6, 4-9), citato da *Bibbia Ebraica*, a cura di Rav D. Disegni, *Pentateuco e Haftaroth*, Firenze, La Giuntina, 1998, p. 302 (corsivo mio). La benedizione tra parentesi quadre fa parte integrante della preghiera, ma è un'aggiunta rispetto al testo biblico.

Alla figura del Granduca era attribuito il ruolo che sarebbe poi stato del Re di Sardegna, e in particolare di Vittorio Emanuele II. È il punto di riferimento per gli ebrei in quanto unico sovrano a concedere la piena eguaglianza dei culti; e si auspica diventi riferimento per tutti gli italiani in quanto guida 'spirituale' degli altri monarchi sulla via della liberalizzazione. In questa fase non si prospettava affatto, almeno a livello generale, un rifiuto dell'autorità granducale. La fedeltà ebraica alla nazione toscana ed italiana e alla legittima autorità di Leopoldo II era per Benamozegh strettamente collegata ad una dimensione religiosa, come risulta dal paragone biblico tratto dalla Genesi, in cui Dio stesso – il Dio dei cristiani e degli ebrei, il Dio di tutti gli uomini – viene mostrato nell'atto di creare l'Italia concedendole il privilegio di innalzarsi al livello degli stati liberali senza troppi spargimenti di sangue e lotte intestine, e dal giuramento finale che viene prestato sulla Torah, su «quei sacri volumi che veneriamo».

Il pensiero di Benamozegh su questi temi verrà esplicitandosi, come vedremo, nel corso degli anni successivi, in una convivenza e continua interazione fra patriottismo, fede e volontà di conservare un sentimento di appartenenza ad una comunità diversa da quella nazionale, ma non in opposizione con essa. Questa figura, proprio per la sua statura intellettuale, non può certamente essere considerata paradigmatica ed esemplificativa del pensiero di tutti gli appartenenti alla comunità. Poiché si tratta di discorsi destinati ad essere letti di fronte ad un pubblico eterogeneo, bisogna inoltre supporre che Benamozegh abbia scelto un linguaggio e delle immagini che credeva potessero essere facilmente recepite e condivise dal suo uditorio; ne consegue che il repertorio di artifici retorici ampiamente sfruttato doveva rimandare a costruzioni ben presenti alla mente degli ascoltatori ebrei imbevuti, come i loro contemporanei cristiani, di frasi e termini ad effetto fortemente evocativi.

Arringando la folla, Benamozegh faceva leva su molteplici richiami identitari: da una parte mirava a legittimare la presenza ebraica ricordando le sue ormai antiche radici sul territorio italiano, dall'altra cercava di motivare gli israeliti al patriottismo tramite l'orgoglio e la fede nella propria religione. Non invitava mai a rinnegare o ad allentare i vincoli che legavano gli israeliti alla loro fede ed alla loro storia, ma piuttosto ad utilizzarli per valorizzare i vincoli con la nuova patria, una patria acquistata attraverso una scelta antica, una lunga permanenza, una catena di affetti e di generazioni, e infine il conseguimento di una pari dignità con tutti gli altri abitanti.

IV.3 Un giovane rabbino: Elia Benamozegh

Elia Benamozegh nacque a Livorno il 24 aprile 1823, da una famiglia originaria di Fez, in Marocco, e in questa città trascorse tutta la vita, senza spostarsi mai. Come racconta egli stesso nelle poche pagine autobiografiche scritte nel 1899 [28], discendeva da una lunga serie di rabbini. Il padre morì nel 1826, e Elia crebbe con

[28] E. Benamozegh, *Rabbì Eljahu Ben Amozegh di Livorno*, in Id., *Scritti scelti*, a cura di A. S. Toaff, «Rassegna Mensile di Israel», Roma 1954, pp. 17-23 (XX, 3). Il testo era originariamente in ebraico. La traduzione offerta in queste pagine è di Dante Lattes.

la madre Clara Curiat e con lo zio Jehudà Curiat, rabbino e cabbalista, che lo introdusse allo studio della Torah, del Talmud e dello Zohar. All'età di diciannove anni fu avviato al commercio, e un paio di anni dopo fu assunto come magazziniere presso la ditta Cave e Bondi. Egli sapeva bene che non era quella la sua strada; infatti lavorava malvolentieri, e approfittava di ogni momento libero per leggere libri «di Torah o di scienza [29]». Nel 1846 decise di cambiare vita, ottenne una borsa di studio presso l'Accademia Josef Franco, e fu quasi subito nominato predicatore [30]. È in questa veste che l'abbiamo incontrato alla fine del 1847 e nei primi mesi del 1848. Lavorò tutta la vita come insegnante, sia privatamente che nelle Scuole Pie, e fu maestro di teologia nel Collegio Rabbinico. Nel 1850, dopo il ritorno del Granduca, fu inserito in una lista di maestri sospesi dalla professione perché colpevoli «di soverchia italianità» [31], ma fu reintegrato abbastanza presto, nel 1852 [32]. Fu uno scrittore prolifico. La sua produzione è in tre lingue: italiano, ebraico e francese [33]. Le opere più importanti, almeno per quanto riguarda la mia ricerca, sono senza dubbio *Morale ebraica e morale cristiana* (1867) [34]

[29] Sembra che questi libri «di scienza» fossero le opere di Vincenzo Gioberti e di Spinoza. Cfr. A. GUETTA, *Philosophie et Cabbale. Essai sur la pensée d'Élie Benamozegh*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 13. Per ulteriori informazioni sulle letture di Benamozegh, anche in periodo successivo, cfr. Y. COLOMBO, *Che cosa leggeva Elia Benamozegh*, «Rassegna Mensile di Israel», XXXVI, 2, 1970, pp. 62-76. In questo articolo Colombo ha cercato di riassumere quanto emerge da alcuni scritti di Benamozegh pubblicati sul «Vessillo Israelitico» fra 1889 e 1890 e intitolati *Le mie letture*, e dalle rubriche che egli era solito tenere per appuntarvi ciò che lo aveva interessato. Ricorrono spesso, pare, brani di Leibniz, Comte, Mamiani, Gabelli, Spencer, Stuart Mill, Fouillée, Ribot, Hartmann, Graetz e Renan, e in misura minore di Kant, Fichte e Schopenhauer. Quanto alle riviste, troviamo la «Nuova Antologia» (dal 1866), «La filosofia delle scuole italiane» (fondata nel 1870 da Mamiani), la «Révue des deux mondes», la «Révue des études juives» (dal 1880), la «Révue philosophique», la «Révue scientifique de France et de l'étranger», la «Révue de l'histoire des religions», e altre ancora che Colombo non riporta. È evidente la schiacciante prevalenza di testate francesi.

[30] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, n. 96. Benamozegh racconta di essere stato nominato in sostituzione del suocero, «poiché egli predicava in lingua spagnuola, mentre la nuova generazione voleva che si predicasse in italiano. Ciò durò fino al 1865, allorché furono abolite le prediche, salvo a radi intervalli, per esempio una volta all'anno o in occasioni straordinarie, come fu per la morte di Vittorio Emanuele II del quale fui io a tessere l'elogio funebre» (BENAMOZEGH, *Rabbì Eljahu Ben Amozegh*, cit., p. 19).

[31] Lo ricorda lui stesso nell'elogio funebre dedicato a Cesare Castelli: «[...] sin che vivrò mi starà fitta nel cuore e morendo la lascerò ricordata ai miei figli, come a te Castelli mio, pochi giorni sono la ricordava benché tu generoso l'avessi obliata o fingessi, la memoria di quel giorno nel 1850, quando tu chiamato alla presenza del delegato straordinario del governo granducale Primo Ronchivecchi a ricevere comunicazione dei maestri non abilitati all'esercizio della professione, udendo tra gli esclusi il nome mio come colpevole di soverchia italianità, tu non rifuggissi in quei tempi di truci sospetti in veste di rappresentante israelitico, di dire al commissario del Granduca: eppure le opinioni di Benamozegh sono le mie!», v. E. BENAMOZEGH, *Sulla salma di Cesare Castelli* il 25 maggio 1873, in ID., *Scritti scelti*, cit., «Rassegna Mensile di Israel» XXI, 11, 1955, p. 329.

[32] L'esclusione era stata ribadita da un provvedimento del 12 novembre 1852, ritirato in seguito a pressioni provenienti dalla comunità livornese e ad una lettera dello stesso Benamozegh. In ACEL, *Rescritti*, XII, fasc. 90, è conservata una minuta di questa lettera. In essa Benamozegh si difendeva così: «[...] Rivestito dell'officio di Predicatore pel Culto Israelitico egli [il sottoscritto] ha dato sempre colle parole e colle azioni l'esempio dell'attaccamento pur profondo ai principi conservatori di Religione: li ha banditi e bandisce in onta a tanti che in ogni cosa sognano rivolgimenti. Come uomo egli ha studiato di conservare immacolata la sua reputazione, ha posposto sempre l'interesse personale al soddisfacimento della sua coscienza, ed egli osa provocare la testimonianza di chiunque il conosca come suddito, egli ha la gloria di essere rimasto sempre leale al trono dell'A.V. nel suo ufficio di Predicatore, si attirò l'avversione di chi voleva si facesse banditore di riforme politiche: in tempi procellosi ha resistito pubblicamente e vittoriosamente a chi il voleva più e più volte dettargli sensi, forme atti, ostili al trono dell'A.V. Ciò, egli giura per la sua fede. Ciò egli conferma coll'attestati dei più onorevoli suoi correligionari». Date le circostanze, e considerato il fatto che l'insegnamento rappresentava per Benamozegh l'unica fonte di reddito, dobbiamo essere cauti nell'accogliere queste affermazioni.

[33] In francese – un francese a dire il vero non sempre corretto – erano composti gli scritti destinati ad un pubblico internazionale. Benamozegh fu sempre una figura isolata, soprattutto nel panorama italiano.

[34] L'originale era in francese. Ora in traduzione italiana presso Marietti, Genova 1997. L'occasione per la composizione di quest'opera fu un concorso bandito nel 1863 dall'Alliance Israélite Universelle.

e *Israele e l'umanità* (1914) [35], oltre naturalmente ai discorsi che ci sono rimasti perché pubblicati (fra cui i due già ricordati), e ad alcuni pamphlets. Morì a Livorno il 6 febbraio 1900 [36].

La caratteristica principale di Benamozegh è il suo progetto filosofico, che consiste in una risistemazione organica del pensiero ebraico, che accoglie in pieno anche la tradizione orale ed esoterica, e vuole essere in perfetto accordo con la modernità. Nella lotta contro la secolarizzazione e il crescente "indifferentismo», egli non sceglie la strada del rifiuto degli elementi più orientaleggianti e – almeno apparentemente – irrazionali dell'ebraismo, come molti dotti correligionari avevano fatto a partire dalla fine del Settecento, sulla scia della Haskalà e della Wissenschaft des Judentums. Cerca, al contrario, di recuperarne gli strumenti concettuali. Su questo piano entrò in polemica con Shmuel David Luzzatto (ShaDaL) [37], vicino al Collegio Rabbinico di Padova e alla *Wissenschaft* [38].

Nel suo tentativo di mettere d'accordo la religione con l'idea di progresso e con la scienza, Benamozegh si avvicina ad altri importanti personaggi del suo tempo, che si rifacevano però al cristianesimo; fra questi ricordo – uno per tutti – Vincenzo Gioberti [39]. Tralasciando gli aspetti più propriamente religiosi e filosofici del suo pensiero, che non sono direttamente collegati al nostro tema, vorrei soffermarmi soprattutto su tre punti, che mi sembrano particolarmente interessanti: la natura politica dell'ebraismo, il concetto di popolo eletto, il rapporto fra gli ebrei e la Terra Promessa.

Un ottimo punto di partenza è *Morale ebraica e morale cristiana*. Ciò che ci interessa in questo testo non è tanto la decisa affermazione della superiorità dell'ebraismo rispetto al cristianesimo, quanto le argomentazioni che sono alla base di questo giudizio. Nel corso dei secoli, i teologi cristiani hanno sempre giudicato l'ebraismo sulla base della legge mosaica, e da essa hanno dedotto una netta inferiorità dei suoi insegnamenti morali, troppo legati ad una dimensione terrena e incapaci di innalzarsi ai livelli di sublime sacrificio e carità di cui è capace il cristianesimo. Secondo Benamozegh, questo ragionamento non è valido perché si fonda su un grave fraintendimento della natura dell'ebraismo, che non è solo religione, ma anche (almeno nei

[35] Il volume, rimasto incompiuto, uscì postumo per la cura di Aimé Pallière. Ora in traduzione italiana: E. Benamozegh, *Israele e l'umanità. Studio sul problema della religione universale*, presentazione di M. Cunz, Genova, Marietti, 1990. Per le altre opere v. A. Guetta, *Elia Benamozegh: bibliografia*, «Rassegna Mensile di Israel», LIII, 1-2, 1987, pp. 67-81, e Id., *Philosopie et Cabbale*, cit. (trad. it. Milano, Thalassa de Paz, 2000).

[36] Cfr. il necrologio in «Vessillo Israelitico», anno XLVIII, 1900, pp. 61-64.

[37] ShaDaL (1800-1865) fu rabbino e grande studioso di linguistica ebraica. Sono celebri le sue edizioni critiche di molti testi ebraici, fra cui alcuni manoscritti inediti da lui stesso scoperti. Era in corrispondenza con il rabbino Israel Costa, con cui sembrava avere un rapporto meno conflittuale che con Benamozegh. Il suo epistolario è conservato al Centro bibliografico dell'UCEI (Unione delle Comunità Ebraiche Italiane). Cfr. anche E Benamozegh, *Lettere dirette a S.D. Luzzatto*, Livorno, Presso l'Autore, 1890.

[38] Cfr. Guetta, *Philosophie et Cabbale*, cit.; Y. Colombo, *La polemica col Benamozegh*, in *Nel primo centenario della scomparsa di Samuel David Luzzatto*, «Rassegna Mensile di Israel», XXXII, 1966, pp. 179-204; [E. Benamozegh], *Lettere dirette a S.D. Luzzatto da Elia Benamozegh*, Livorno, Presso l'Autore, 1890. Sul collegio di Padova cfr. M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Firenze, Olschki, 1995. Fondato nel 1829, svolse un ruolo importantissimo nella formazione dei nuovi rabbini fino al 1871. Alle sue vicende sono legati nomi illustri, fra cui ricordo Isaac Samuel Reggio, impegnato attivamente nella fase iniziale di progettazione, Lelio Della Torre ed Eude Lolli, oltre, naturalmente, a Shmuel David Luzzatto.

[39] Per approfondimenti cfr. Guetta, *Philosophie et Cabbale*, cit.

tempi antichi) nazione ed entità politica. La legge mosaica è, a suo parere, una legge politica, e come tale deve confrontarsi con interessi concreti che sono quelli di una collettività contrapposta ad altre collettività umane. Per ritrovare i sublimi insegnamenti di carità e amore verso il prossimo – che il cristianesimo ha derivato in toto dal suo progenitore – bisogna cercare nel vero codice morale dell'ebraismo, incarnato dalla legge orale, dalla tradizione (nel caso di Benamozegh, soprattutto dalla Kabbalah), che deve valere per gli individui, ma non può valere per le nazioni.

In quest'ottica, il più grande difetto del cristianesimo è di avere spezzato l'equilibrio fra cielo e terra caratteristico dell'ebraismo, e di avere predicato un totale rifiuto del mondo, della dimensione terrena e umana dell'esistenza e quindi degli affetti più naturali all'uomo, fra cui Benamozegh pone anche l'amor di patria. Il cristianesimo, dice sempre il nostro autore, «abolì e cancellò le nazioni in seno all'umanità» [40] nel nome di una fratellanza universale del tutto astratta, e di principi morali incapaci di regolare il mondo. Il suo messaggio è anti-politico per eccellenza, nemico della società e della patria. Nell'aspirazione alla fedeltà assoluta a Dio, ha annientato tutte le altre forme di fedeltà, guadagnando «in estensione quello che ha perduto in intensità» [41]. Privo di una legge politica, e della capacità di distinguere il terreno dallo spirituale, quando si trovò al potere il cristianesimo incoronò se stesso re e legislatore, pretendendo di governare il mondo con le leggi dello spirito e di assoggettare alla sua giurisdizione tutti gli uomini: si fece, in poche parole, religione di stato. È questo che riempie di sdegno Benamozegh, che fa sue rivendicazioni tipiche di un pensiero liberale, dalla libertà di coscienza al principio della separazione fra Chiesa e Stato.

> Ora, che cos'è la religione di Stato? È la coscienza trattata come il cittadino, lo spirito retto, regolato nello stesso modo del corpo, la fede circondata da penalità, da carnefici, da roghi; è la violenza, l'ingiustizia, la tirannia messe al servizio di una religione tutta carità. E proprio perché non aveva che la carità e perché l'idea di giustizia le era completamente sfuggita, perché non aveva predicato che l'amore e non il rispetto, perché si era votata al culto della virtù più sublime trascurando una virtù subalterna, ma ugualmente santa e infinitamente più necessaria; infine, per aver voluto essere più che giusta, fu condannata ad essere violenta.
> E l'ebraismo? L'ebraismo aveva una politica, non sdegnò di mescolarsi alle faccende di questo mondo; offrì il pane quotidiano alla comunità degli uomini, l'aria, la luce, il sole, un riparo, una protezione, delle buone leggi, una giustizia da rispettare, una patria da amare, degli interessi da curare, delle virtù pubbliche da praticare, virtù, senza dubbio, che non sono assolutamente spirituali, assolutamente celesti, ma che sono molto più necessarie, [...]. E ciò che è mille volte più ammirevole, ciò che testimonia la sua origine divina, è che all'interno di questo ebraismo così *uno*, così compatto, così omogeneo, vi è tuttavia una linea profonda di demarcazione che separa per sempre la religione dallo Stato, il cittadino dal monoteista, la fede dalla giustizia, il dogma dalla Legge! [42]

Se l'ebraismo conosce, nella sua dimensione nazionale, l'odio nei confronti del nemico politico [43], il cristianesimo conosce un odio ben peggiore, e dalle con-

[40] Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, cit., p. 22.
[41] Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, cit., p. 127.
[42] Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, cit., pp. 25-26.
[43] «Sì, l'ebreo ha un nemico, o per dir meglio, l'aveva: il nemico politico. L'ebreo che aveva una patria, l'amore per la quale superava infinitamente per lui ogni altro amore, era il nemico naturale di tutti coloro che cospiravano per la sua perdita, per la sua vergogna, per la sua servitù» (Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, cit., p. 145).

seguenze ben più cruente: l'odio verso il nemico religioso, per cui non sono possibili comprensione, tregua, carità, perdono. Il cristianesimo si accorda con un modello di stato autoritario e sovranazionale (l'impero), non con le moderne conquiste della civiltà e con una concezione liberale delle istituzioni. Nel suo universalismo, è in antitesi con l'idea stessa di nazione [44].

L'ebraismo è, invece, caratterizzato da una continua dialettica fra il particolare e l'universale, proprio a causa della sua doppia natura di religione e di popolo. Il Dio di Israele è in realtà un dio universale, che ha scelto Israele non perché avesse maggiori meriti rispetto agli altri popoli, ma perché è stato l'unico a volersi assumere la responsabilità (quanto dura lo si è visto nel corso della storia) di testimone del monoteismo. Le nazioni (i popoli, intesi originariamente in un senso etnico, poi decisamente sfumato) sono state create da Dio, dunque esistono per sua volontà e devono essere un punto di riferimento per l'uomo. Ognuna di loro è portatrice di una sua particolare missione, ha un compito da svolgere nella prospettiva dell'unità e armonia finale del genere umano [45]; la missione del popolo ebraico è il sacerdozio. L'elezione risulta essere, da questo punto di vista, non un marchio di superiorità, ma un compito arduo e rischioso (potremmo dire, con termine cristiano, una croce). In quanto investito di una funzione sacerdotale, il popolo ebraico deve farsi carico dell'osservanza di regole di condotta molto rigide e numerose, ma non deve cercare di imporle al resto dell'umanità, come nessun sacerdote cristiano penserebbe di imporre ai laici tutte le norme di vita che caratterizzano la vita ecclesiastica. I popoli gentili devono limitarsi ad osservare le leggi noachidi, che sono solo sette e costituiscono la base per una condotta moralmente solida, e la precondizione di ogni tipo di convivenza civile [46]. È interessante, a questo proposito, un brano del discorso per la concessione della guardia civica, che non era stato citato dal Bianciardi nel suo resoconto, ma che troviamo nel testo integrale, che per nostra fortuna fu pubblicato [47].

Israeliti Italiani! Due grandi nomi, due invidiabili glorie, due superbe corone in voi si congiungono. Israeliti, ed a quella *grande e vetusta famiglia* appartenete di cui ogni gioia è una gloria, ogni dolore

[44] Il termine «nazione» viene usato da Benamozegh sia nel senso di «popolo», che nel senso di «stato», entità politica.

[45] Cfr. Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., pp. 169-176. Sono evidenti su questo punto le affinità con le idee di Mazzini, con cui Benamozegh fu del resto in contatto personale. I due concordavano senz'altro sull'importanza ineguagliabile della «questione religiosa», anche se i punti di vista non erano esattamente convergenti. Cfr. [G. Mazzini], *Una lettera di Giuseppe Mazzini a Elia Benamozegh*, «Rassegna Mensile di Israel», V, 1, 1930, pp. 3-5; G. Tramarollo, *Religiosità ebraica e religiosità mazziniana*, «Rassegna Mensile di Israel», XXXVIII, 6, 1972, pp. 323-328.

[46] Le leggi noachidi fanno parte della tradizione rabbinica, che le considera come i sette principi base della moralità, imposti da Dio a Noè (da cui prendono il nome). Esse prescrivono (1) il dovere di stabilire un sistema di giustizia civile, e vietano (2) il sacrilegio, (3) il politeismo, (4) l'incesto, (5) l'omicidio, (6) il furto, (7) l'uso di membra tagliate da un animale vivo. Cfr. Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., pp. 222. Chi volesse, nonostante tutto, convertirsi all'ebraismo ed entrare a far parte del popolo sacerdotale, dovrà essere accolto, e diventerà un ebreo a tutti gli effetti, a dimostrazione del fatto che l'ebraismo non può essere ridotto ad una religione etnica.

[47] Benamozegh, *Discorso pronunciato nel Tempio Israelitico di Livorno*, cit. Segnalo che il testo dell'opuscolo è leggermente diverso da quello del giornale anche nei brani riportati in precedenza; ciò può essere dovuto sia ad una rielaborazione dell'autore che ad una frettolosa trascrizione del Bianciardi. In realtà non sappiamo se il discorso a stampa riproduca fedelmente quello che era stato pronunciato nel Tempio, e dunque se i brani non citati sul «Corriere Livornese» siano stati aggiunti in un secondo momento o se siano stati declamati integralmente di fronte alla folla.

è un martirio; rami voi siete di quell'albero che piantato all'aurora dei secoli verdeggierà perenne sino l'estremo crepuscolo, *semi sparsi sulla superficie del globo* a portare destinati dovunque frutti *di pace, di concordia, di religione, di libertà, di umanitaria rigenerazione.* Quasi *sacerdoti del genere umano* ogni civile e morale miglioramento promuoverete, anello mediano tra l'orientale e pelasgica civilizzazione, il santo connubio della ierocrazia vostra coll'umano laicato celebrerete: *membro apostolante della semitica stirpe* le varie famiglie umane sul primitivo adamitico ceppo assimilerete, onde la individua personalità che nel primo adamo (*sic*) ogni Essere futuro virtualmente abbracciava, nella rediviva unificazione dell'uman genere restituiscasi [48].

Siamo chiaramente in una prospettiva messianica, che supera il momento contingente e va al di là delle vicissitudini italiane, le quali vengono inquadrate in una dimensione mistica ed extra-temporale, in un disegno divino in cui devono trionfare la pace, la libertà, il monoteismo. Il matrimonio fra la «ierocrazia» ebraica (il popolo sacerdotale) e «l'umano laicato» (i popoli gentili) indica l'universale diffusione del monoteismo e delle leggi noachidi.

Viene da chiedersi che ruolo Benamozegh assegni all'ebraismo nell'epoca contemporanea, e se ritenga ancora importante la sua connotazione nazionale. È evidente che, da un punto di vista religioso, la missione di testimonianza delle fede monoteista non può cessare, e rimane dunque caratteristica ineliminabile e fondante dell'ebraismo. Per quanto riguarda, invece, l'essenza nazionale, il discorso si fa più complesso. Il popolo ebraico non esiste più da secoli come entità politica, e la tendenza generale, sia fra i cristiani che fra gli ebrei, è di negare qualsiasi connotazione nazionale dell'ebraismo, che viene relegata nella sfera della storia biblica. Benamozegh rifiuta questa prospettiva, e non perde occasione per ricordare la duplice natura dell'ebraismo, rinnegando qualsiasi tentativo di ridurlo al solo elemento confessionale. Egli ritiene necessario che gli israeliti ricordino sempre la propria storia, e dunque anche il proprio carattere di nazione, perché solo attraverso questo ricordo potranno conservare la consapevolezza della propria identità e delle proprie radici comuni. La coscienza delle comuni radici etniche e politiche, sia pure antiche e non più concretamente visibili, è strettamente collegata alla dimensione religiosa e alla missione riservata agli ebrei da Dio. Se essi perdessero questa forma di identità collettiva, anche l'aspetto propriamente religioso ne risentirebbe, le aspettative messianiche perderebbero di senso, la forza che li ha fatti resistere alle mille avversità dei secoli passati svanirebbe a favore di una completa assimilazione, la quale finirebbe col risolversi in una conversione alla religione dominante.

Se si cerca di approfondire l'analisi, mettendo insieme la rivendicazione della dimensione politica dell'ebraismo e le dimostrazioni di fervente patriottismo italiano, di cui abbiamo la prova nei discorsi per la guardia civica e per la concessione dello Statuto toscano, si scopre una profonda e sostanziale differenza fra i due poli di questa doppia fedeltà, ed è proprio questa differenza a renderli conciliabili. Si trova, insomma, una conferma del fatto che i due riferimenti identitari sono posti su piani diversi e complementari. La nazione ebraica non è più costituita in entità statale autonoma, e la dimensione politica dell'ebraismo viene rivendicata come base su cui possono innestarsi altre fedeltà nazionali. Paradossalmente, l'esaltazione della nazionalità ebraica, sempre riferita al passato, deve

[48] Benamozegh, *Discorso pronunciato nel Tempio Israelitico di Livorno*, cit., pp. 5-6 (corsivo mio).

servire a dimostrare la maggiore disponibilità degli ebrei, rispetto ai cristiani, alla convivenza civile e all'amore nei confronti della nuova patria, perché solo nella piena accettazione della propria storia e delle proprie radici gli ebrei possono costruire un rapporto consapevole e serio con la terra e lo stato che saranno per loro il nuovo punto di riferimento politico. È evidente che il nesso fra patria e libertà è di fondamentale importanza in un'argomentazione di questo genere: gli ebrei trasferiscono l'amor patrio e la loro dimensione nazionale dall'antica Gerusalemme alla terra che li accoglie e li rende partecipi della vita civile.

Quanto ai caratteri etnici della nazione ebraica, rimane sicuramente, nel discorso di Benamozegh, un'ambiguità di fondo. Essi rimangono vivi nella memoria, nella storia, nell'identità ebraica attraverso la religione e la missione di cui il popolo ebraico deve continuare a farsi testimone, e attraverso l'insegnamento della lingua ebraica, che costituisce un potente elemento di raccordo con la tradizione e con l'antica patria. Allo stesso tempo, però, la concretezza del presente vede gli ebrei radicati in altri paesi, membri di altre nazioni ed orgogliosi di esserlo. In una materia così sfumata e delicata, è difficile trovare una soluzione netta a questi problemi. Mi pare che ci si debba limitare, su questo terreno, a constatare il permanere di un'ambiguità, ricordando però, a scanso di equivoci, che questo non implica la denuncia di un'ipocrisia, di una malafede, bensì la constatazione di una sovrapposizione fra i tanti elementi che costituiscono l'identità di un individuo o di un agglomerato umano. Non è facile stabilire, sulla base di un materiale così scarno e circoscritto (sia geograficamente che cronologicamente), quanto quest'ambiguità abbia pesato sugli sviluppi successivi della storia degli ebrei e sulla nascita di un antisemitismo moderno, di tipo razzistico. Senza dubbio si tratta di un tema che merita di essere approfondito, e che potrà portare molti frutti interessanti.

Quanto all'antica patria, Gerusalemme, è ricordata sempre come la radice extra-temporale e mistica della religione ebraica e del popolo sacerdotale, e come il fulcro spirituale del mondo, destinato a trionfare in epoca messianica, con la riunificazione di tutta l'umanità e di tutte le nazioni. Questo concetto è espresso in un altro passo del discorso per la guardia civica, che, se fu effettivamente pronunciato di fronte ad un pubblico misto di ebrei e cristiani, dovette sembrare alquanto strano ai gentili:

> Oh! amatela [l'Italia], dunque, amatela dopo Dio prima, sovra ogni affetto terreno; amatela coll'anelito del figlio che dopo lungo abbandono tra le materne braccia con fremito d'amore si avviticchia; amatela siccome sacro convegno e Gerusalem dei Giapetidi; amatela siccome la mistica Solima i cui morali confini, da un estremo all'altro del mondo estenderannosi [segue un versetto in ebraico, tradotto in nota: *I confini della futura Gerusalemme termineranno col mondo*] [49].

Il parallelo fra l'Italia e Gerusalemme è simbolo da un lato della sostituzione della nuova patria alla vecchia nella dimensione terrena e politica, dall'altro della sopravvivenza della vecchia sul piano religioso e spirituale. Le due fedeltà, lungi dal porsi in competizione, si rafforzano a vicenda. Per Benamozegh, d'altronde, la

[49] Benamozegh, *Discorso pronunciato nel Tempio Israelitico di Livorno*, cit., p. 7.

partecipazione piena degli israeliti alla gloria e alla salvezza dell'Italia è benedetta, auspicata da Dio stesso, ed è segno dell'«avvicinamento di Dio e dell'Umanità della Religione e del Progresso»:

[...] ed allorquando i patrii vessilli inalberando sullo snudato acciaio la giurata fede alla Patria, all'italico Prence [Leopoldo II] rinnoverete, da questo petto ove un cuore palpita Israelita e Italiano, una voce intenderete che benedicendo le vostre armi, vi dirà: – Ite – Vincete – il Signore di Sabaot, il Genio delle battaglie – quello che doma le superbe cervici – che solleva e glorifica gli umili ed i pusilli – DIO – è con voi [50].

Gerusalemme deve essere «centro religioso del mondo» [51]. In questo modo il nodo della doppia appartenenza sembra risolto, tanto più che Benamozegh non si fa mai portavoce di istanze di ricostituzione nazionale ebraica in Palestina. Nei suoi testi descrive piuttosto la diaspora come una condizione provvidenziale, funzionale ad una maggiore efficienza e visibilità della missione religiosa degli ebrei. Il problema non è però completamente risolto, o quanto meno non è privo di zone d'ombra. Non è un caso che il pensiero di Benamozegh sia stato interpretato come una sorta di sionismo-*ante litteram* [52] (e sicuramente sarebbe stato una manna per gli antisemiti di qualche decennio dopo, alla ricerca di prove della doppiezza e della scarsa affidabilità degli ebrei).

Le affermazioni più "critiche" le troviamo in un pamphlet che Benamozegh scrisse nello stesso anno di *Morale ebraica e morale cristiana*, intitolato *Le missioni di Terra Santa. Brevi cenni* [53]. Questo opuscolo fu scritto in occasione del Congresso di Ferrara del 1863, cui parteciparono i rappresentanti della maggior parte delle comunità ebraiche italiane. L'iniziativa voleva essere un primo passo verso un coordinamento nazionale, nel tentativo di prendere decisioni comuni su alcuni punti particolarmente importanti. Uno di questi era la proposta di abolire le missioni di Terra Santa, ovvero le spedizioni di missionari provenienti dalla Palestina, che giravano il mondo per raccogliere fondi per le comunità di Terra Santa. Il loro mantenimento costituiva una fonte di spesa non indifferente per gli enti comunitari che dovevano ospitarli e rifocillarli. Si pensava dunque di sostituirli affidando ad una comunità italiana il compito di fungere da punto di raccolta per le donazioni, che sarebbero poi state inviate direttamente in Palestina (il Congresso di Ferrara decise appunto in questo senso, designando Livorno come punto di raccolta). Benamozegh, che non partecipava in prima persona ai lavori del Congresso, si oppose nettamente a questa linea [54]. Qui la Terra Santa, verso la quale gli ebrei devono continuare a nutrire affetto e fedeltà, è un luogo reale, e non un

[50] Benamozegh, *Discorso pronunciato nel Tempio Israelitico di Livorno*, cit. 8.

[51] Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 277.

[52] Secondo la testimonianza di Dante Lattes, suo allievo, Benamozegh non capì «il Sionismo, movimento di riscatto nazionale non mistico né astratto, ma positivo. Però c'erano nella sua teoria tutte le premesse per far di lui un fautore, se non altro, sentimentale delle aspirazioni nazionali politiche del popolo d'Israele. Il passo non fu fatto da lui, ma la sua concezione, per quanto astratta e speculativa, fu un fertile terreno per la simpatia che la sua scuola ebbe verso il moto di risorgimento ebraico» (D. Lattes, *L'idea nazionale ebraica nel sistema di Elia Benamozegh*, «Rassegna Mensile di Israel», XIV, 8, 1948, p. 342). Le prime teorizzazioni esplicite del sionismo non sono poi così lontane: *Rom und Jerusalem*, di Moses Hess (1812-1875), era stato pubblicato nel 1862, un anno prima di *Morale ebraica e morale cristiana*.

[53] E. Benamozegh, *Le missioni di Terra Santa. Brevi cenni*, Livorno, Tipografia La Minerva, 1863.

[54] Sul Congresso di Ferrara cfr. Y. Colombo, *Il Congresso di Ferrara del 1863*, «Rassegna mensile di Israel», XXXVI, 7-8-9, 1970, pp. 75-108.

puro riferimento simbolico. La presenza dei missionari provenienti dalla Palestina serviva a stimolare negli ebrei italiani il ricordo, anche visivo, dell'antica patria, e a rendere immediatamente percepibile il legame che li univa a tutti gli altri israeliti del mondo. Nell'esposizione appassionata di queste motivazioni, troviamo un vero e proprio corto circuito di riferimenti identitari:

Che resta per *noi Europei*? Null'altro che le missioni. Null'altro se non che la Terra Santa nella persona di qualche suo figlio venga sino a noi, e muovendo di luogo in luogo dica all'*Italiano, al Francese, all'Inglese, al Polacco, al Russo, al Tedesco*: "Io vengo in nome della Madre vostra comune, che vi chiede pei men felici fratelli. – Io sono il filo che tutti vi unisce, io reco in giro la Coppa della fratellanza e dell'amore perché ognuno ne sorbisca [55].

E ancora:

Si vuol egli che duri nei nostri petti il ricordo di Palestina? Certo che questo si vuole da chiunque non ami disertare la fede degli avi – sia che a questo ricordo si unisca, e ne rampolli la speranza di una restaurazione futura (conciliabilissima coll'amore dei varj paesi in cui è balestrato l'israelita) – sia che non si voglia i ministri se non qual leva ed argomento efficacissimo di religione, e qual sacra e preziosa memoria di un glorioso passato. Non è possibile che quelle impressioni che Poeti, Filosofi, Politici, Principi di ogni culto vanno a cercare sui ruderi di Palestina, l'Ebreo non faccia nulla per procurarsele, e ciò che torna più assurdo, congiuri a suo danno per farsene privo [56].

La validità delle nuove identità nazionali, che dividono gli ebrei, non è negata, ma piuttosto enfatizzata dalle denominazioni particolari (Italiano, Francese, Inglese, Polacco, Russo, Tedesco) e da quella più generale (Europei), che indicano la concretezza delle appartenenze presenti. Colpisce però la forza del riferimento, fisico oltre che emotivo, alla Palestina, e l'accenno, sia pure vago, alla possibilità di una restaurazione futura. Si tratta di parole che riportano in primo piano la questione della doppia fedeltà, e che non sarebbero piaciute molto a quegli intellettuali cristiani che, nei mesi caldi del 1847-48, peroravano la causa dell'emancipazione. Per capirle, è necessario contestualizzarle.

Il testo di Benamozegh ha un chiaro intento polemico, che ne segna inevitabilmente l'impianto discorsivo. I suoi strali si scagliano in primo luogo contro la tendenza assimilazionista e secolarizzatrice dei suoi correligionari, cioè contro un'interpretazione dell'emancipazione nella chiave proposta da parte cristiana. Per Benamozegh, invece, l'emancipazione e la conquista della libertà di coscienza devono servire all'ebreo per dispiegare – non per reprimere – tutte le implicazioni della sua religione e della sua storia. L'aver riconquistato una patria, e di conseguenza un riconoscimento civile, deve ridare dignità all'identità nazionale degli ebrei, che sul piano politico coincide con l'appartenenza alla nazione di residenza. Altro bersaglio polemico del nostro autore è l'intera civiltà occidentale, con la sua generale tendenza allo scetticismo, all'indifferenza religiosa, ad un arido razionalismo. Il missionario di Terra Santa rappresenta, in questo contesto discorsivo, un duplice memento: agli israeliti ricorda le origini comuni, distogliendoli dalla tentazione di allontanarsi sempre di più dalla fede dei padri; e, in

[55] Benamozegh, *Le Missioni*, cit., pp. 17-18 (corsivo mio).
[56] Benamozegh, *Le Missioni*, cit., pp. 15-16.

senso più generale, incarna la vitalità, la spiritualità, il misticismo orientale che viene a scuotere la sclerosi dell'Occidente. La sua utilità è soprattutto morale e religiosa.

Quanto all'accenno ad aspettative di restaurazione nazionale in Palestina, mi pare che abbia anch'esso una duplice valenza. Da un lato, ricorda le attese messianiche, e in quanto tale "non è di questo mondo", dall'altro è un chiaro riferimento ai primi sussulti sionistici. Benamozegh non nega l'esistenza teorica di questa possibilità, ma ha cura di qualificarla ribadendola fedeltà alle nuove appartenenze nazionali (nel suo caso all'Italia). A mio parere la sua dissociazione è netta, e prefigura, nel caso di una concreta realizzazione di un progetto sionista, il mantenimento di un'autonomia della diaspora analoga a quella che si verifica al giorno d'oggi.

A partire dall'esperienza di Benamozegh è possibile generalizzare, oltre ai nodi problematici irrisolti, legati all'intrinseca natura dell'identità ebraica, un altro elemento, che è stato del resto già sottolineato più volte: il nesso inscindibile fra l'adesione ai moti risorgimentali e l'idea di libertà, fra l'idea di nazione e una certa idea di stato.

V. RIPENSARE LA COMUNITÀ (1849-1852)

Dopo la Restaurazione non si erano verificate riforme importanti nei regolamenti interni della comunità. L'emancipazione costituì uno stimolo molto forte a porre mano ad una revisione globale della struttura del governo comunitario. La funzione dell'istituzione veniva notevolmente ridimensionata dal nuovo *status* giuridico riconosciuto ai singoli ebrei in quanto cittadini dello stato toscano. Il cambiamento era in corso da tempo e non poteva certo trovare il suo compimento in virtù di un atto normativo, dato che coinvolgeva anche una parallela evoluzione nella mentalità dei governanti e dei loro amministrati. È certo però che ci fu in questi anni una consistente accelerazione.

Il conseguimento della parità giuridica comportava nuovi diritti ma anche nuovi doveri, e i capi della comunità livornese ne erano ben consapevoli. Molti membri della comunità – anche buona parte dei contribuenti che non erano rappresentati all'interno del Congresso – si trovarono investiti del ruolo di elettori non solo per il rinnovo degli organi amministrativi locali, ma anche per l'istituzione di una camera con funzione legislativa [1]. Si poneva con forza, a questo punto, il problema di adattare gli organi di governo della comunità al nuovo assetto istituzionale e ai nuovi diritti di cui godevano i suoi membri in quanto cittadini. Le proteste per la scarsa rappresentatività del Congresso non mancavano, e già da tempo i dirigenti lamentavano un'erosione crescente della loro autorità. Con l'emancipazione, inoltre, il ruolo di intermediari con l'autorità centrale svolto fino ad allora – sia pure con sempre maggiore difficoltà – dagli organismi comunitari perdeva gran parte del suo senso. La loro ragion d'essere veniva forzata-

[1] Sulla base dello Statuto, la funzione legislativa era svolta da due camere, di cui una eletta con suffragio censitario (il Consiglio Generale) ed una di nomina granducale (il Senato). I membri più in vista della comunità ebraica – compresa buona parte dei contribuenti che non erano rappresentati all'interno del Congresso – si ritrovarono di diritto elettori. Secondo le liste elettorali comunicate alla comunità ebraica il 27 maggio 1848, e stilate sulla base del decreto del 26 aprile di quell'anno, gli elettori ebrei a Livorno erano 228 su 1409 (poco più del 16% del totale). In ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 62, ci sono le liste a stampa con i nomi di tutti gli elettori delle quattro sezioni in cui il territorio di Livorno era stato diviso: Cattedrale, S. Benedetto, Madonna, SS. Pietro e Paolo. Per individuare gli ebrei in questo elenco mi sono servita dei segni fatti a suo tempo dal personale della comunità (presumibilmente dal cancelliere). Non è detto che sia un criterio perfettamente attendibile, poiché anche loro avrebbero potuto commettere errori, ma mi sembra comunque più sicuro dell'analisi dei cognomi (criterio fuorviante e scientificamente inaccettabile).

mente confinata alla funzione di garanzia e organizzazione del culto e alla sfera religiosa e assistenziale, e solo su questa base si poteva pensare di continuare a mantenere una certa autonomia finanziaria e capacità impositiva.

Occorreva rafforzare la legittimazione delle istituzioni comunitarie: un obiettivo raggiungibile solo attraverso un allargamento della partecipazione alle decisioni. L'ovvia evoluzione di questa constatazione doveva essere una trasformazione della carica di governante da vitalizia (e spesso in pratica ereditaria) a temporanea, e l'introduzione di un sistema di elezioni regolari che abolissero il meccanismo di cooptazione. Contro questa ormai vecchia struttura si era del resto espresso anche Isacco Rignano nel 1847. A suo giudizio, occorreva modificare la «difettosa organizzazione di questi corpi morali fra gli Israeliti, i quali si compongono d'individui eletti a vita, che in casi di vacanza eleggono essi stessi i loro nuovi colleghi. Siccome secondo le attribuzioni che questi hanno possono pei bisogni del Culto e della educazione gravare di tasse speciali i loro correligionarj, così ragion vorrebbe che tali persone fossero direttamente elette dagli stessi contribuenti» [2].

Queste esigenze si presentavano in maniera analoga nelle maggiori comunità del Granducato, e infatti Livorno e Firenze presero contatti per sondare la possibilità di iniziative congiunte in merito. Il primo congresso in cui vennero presentate istanze di rinnovamento è quello del 12 marzo 1848 [3]. Nel corso della seduta furono lette due lettere dello stesso tenore, una di Consolo, segretario della comunità fiorentina, l'altra di Leone Fiano, governante livornese, che sollecitava la istituzione di una nuova commissione allo scopo di esaminare le varie possibili proposte. Fiano, pienamente in linea con la teoria della rigenerazione, esprimeva la volontà di dimostrare a tutti che gli ebrei meritavano ed intendevano continuare a meritare i diritti accordati:

> Il felice mutamento avvenuto nelle cose nostre in Toscana mentre è oggetto di comune letizia deve però inspirare a tutti quelli che amano fervidamente la lor Nazione riflessioni gravi e profonde. I nuovi doveri che nascono dai nuovi diritti, la *necessità di mostrarsi altamente degni* della nuova Condizione in *miglioramenti e progressi proprj intellettuali, e morali*, devono muovere tutti coloro che non si addormentano nella gioja, al pensare, e all'operare, e niun buono e religioso Israelita Toscano in quanto glielo concedono le sue facoltà può sciogliersi da questo dovere; e tanto meno chi ha parte in qualunque guisa al reggimento e all'amministrazione delle cose interne nazionali [4].
> Ora come membro del Nazionale Governo io domando appunto se l'andamento delle cose nostre interne non sia atto a ricevere di miglioramenti convenienti al nuovo Stato, e se abbisognando non sia onorevole per noi l'attuarle immediatamente senza lasciarci precedere da consigli del Governo, e da espressioni dell'opinione pubblica dei Correligionarj.
> La Società ha mutato radicalmente intorno a noi, perché reggitori e retti obbedirono alla necessità dei tempi, e noi nella nostra angusta sfera non faremmo altrettanto [5]?

[2] RIGNANO, *Sulla attuale posizione giuridica*, cit., p. 41. Il brano continuava con l'esposizione delle funzioni del corpo morale, richiamate sulla base del Motuproprio del 17 dicembre 1814: «Quando un culto è ammesso in uno stato, ma non è mantenuto dallo stato stesso, deve esser mantenuto da coloro che lo seguono, quindi è necessario che alcune persone sorveglino a questo mantenimento. Il secondo oggetto è l'educazione delle classi indigenti. La diversità di culto importa necessariamente la diversità di educazione religiosa, quindi la necessità di scuole speciali elementari. Finalmente il terzo oggetto è la beneficenza. Questa attribuzione verrà molto a limitarsi, ora che le più ragguardevoli città Toscane hanno saviamente adottato il provvedimento generale delle pie case di lavoro per togliere l'accattonaggio, e che dagli Israeliti si promuove cotanto lo studio delle arti e dei mestieri» (p. 41).

[3] ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 172.

[4] Aggettivo ancora usato in riferimento alla «Nazione ebrea».

[5] ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 172 (corsivo mio).

Si coglie in queste parole non solo la convinzione della necessità di adattare ai nuovi tempi le sclerotizzate istituzioni comunitarie, ma anche il timore che un ritardo o una sordità del Congresso in questo campo potessero causare una violenta reazione da parte degli amministrati e un'ingerenza del governo centrale, che i deboli organi di governo interno non avrebbero potuto contrastare. Mentre i principi liberali sembravano trionfare a livello statale, l'organizzazione delle strutture comunitarie era improntata ad un chiaro modello oligarchico-notabilare.

Con 13 voti favorevoli (su 15 presenti) il Congresso approvò la proposta di istituire una commissione incaricata di analizzare la situazione esistente e di elaborare un progetto di riforma, prendendo contatti con le altre comunità toscane. Nella sua composizione si tenne conto della necessità di ascoltare anche le voci esterne al gruppo dei governanti; furono nominati infatti Giovacchino Recanati e Leone Fiano (rappresentanti del Congresso), Consolo Sahadun [6] e Giacomo Levi [7] (esterni) e il cancelliere Cesare Castelli. I due membri esterni chiesero però di essere esonerati dall'incarico, e nella seduta del 9 aprile furono eletti i sostituti Isacco Baquis [8] e Isacco Leone [9]. Anche Recanati presentò immediatamente le sue dimissioni, ma si decise di non rimpiazzarlo e di ridurre a quattro i membri della commissione. Nell'attesa del progetto di riforma fu rinviato il rinnovo dei Massari in scadenza [10].

I disordini che scossero la vita toscana e in particolar modo livornese fra la metà del 1848 e la primavera del 1849 – fra guerra all'Austria, fuga del Granduca, governo Guerrazzi, colpo di stato dei moderati e ritorno di Leopoldo II [11] –

[6] Consolo Sahadun è registrato nel censimento del 1841 sotto il cognome Sadun, e risulta di professione «industriante». Cfr. *Elenco delle famiglie ebraiche livornesi nel 1841*, in Luzzati (a cura di), *Ebrei di Livorno*, cit. pp. 225 ss.

[7] Giacomo Levi era stato uno dei firmatari della lettera di protesta inviata ai membri della commissione per l'emancipazione il 13 ottobre 1847. Nel censimento del 1841 è indicato come «negoziante e possidente», cfr. *Elenco delle famiglie ebraiche livornesi nel 1841*, in Luzzati (a cura di), *Ebrei di Livorno*, cit., pp. 225 ss. Dovrebbe trattarsi dello stesso Giacomo Levi, originario di Modena ma residente a Livorno, su il Buongoverno cui aveva aperto un fascicolo nel 1837. Quell'anno infatti arrivò nel Granducato tale avvocato Giacomo Ferrari da Modena, diretto a Bologna; questi, considerato pericolosissimo dalla polizia toscana, recava una lettera per Giacomo Levi. In un rapporto riservatissimo al presidente del Buongoverno del 12 dicembre 1837 si notava inoltre: «Su questo pericoloso straniero ho eccitata ancor più la vigilanza [...] di questa Polizia, tanto più perché ho rilevato che i Massari e i Governanti della Università Israelitica oltre averlo nominato per uno dei Deputati delle loro Pie Scuole d'Educazione dei maschi, lo avevano persino pochi giorni indietro proposto al Superior Governo per uno dei Governanti della loro Nazione: lo che me lo fa comparire in gran credito presso i suoi nazionali, e perciò assai più temibile». Almeno una parte dei dirigenti comunitari aveva dunque una certa stima del Levi, che però non entrò a far parte del Governo. La minuta del rapporto è presente in ASL, *Governo civile e militare*, 902, fasc. 74.

[8] ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 180. Dovrebbe trattarsi di Isacco Baquis, figlio di Salomone, mezzano, nato il 29 gennaio 1821. Il suo nome non compare nel censimento del 1841. Morì prima della conclusione dei lavori della commissione. Cfr. *Elenco*, cit., pp. 225 ss.

[9] Dovrebbe trattarsi di Isacco Leone, figlio di Salvatore, oratore della Scuola, nato il 26 marzo 1821. Il suo nome non compare nel censimento del 1841. Cfr. *Elenco*, cit., pp. 225 ss.

[10] Si dovevano sostituire Abram Pardo Roques, morto poco prima, e Felice Padoa, il cui mandato era scaduto. L'incarico di Padoa fu prorogato nonostante le sue proteste (era anziano e per lavoro era spesso fuori Livorno). L'unico Massaro regolarmente in carica era Leone Pereyra De Leon. Cfr. ACEL, *Minute*, f. 125, 1845-1848, fasc. 221 e ASL, *Governo civile e militare*, 300, fasc. 36.

[11] Può essere utile ricordare i principali avvenimenti che si susseguirono fra 1848 e 1849. Il primo ministero costituzionale toscano, presieduto da Francesco Cempini e con Cosimo Ridolfi all'interno si installò il 17 marzo 1848, alla vigilia dell'insurrezione di Milano, dove il 21 fu costituito un governo provvisorio. A due giorni di distanza anche Venezia si diede un'istituzione analoga, presieduta da Daniele Manin. Il 24 marzo iniziò la guerra contro l'Austria. Il governo Cempini-Ridolfi fu in questa fase particolarmente impegnato sul fronte delle trattative per la lega doganale. Come è noto la fase di appoggio generale all'impresa bellica subì una battuta d'arresto importante con l'allocuzione di Pio IX del 29 aprile, in cui il pontefice si

non permisero alla commissione di compiere il suo lavoro, né al Congresso di sbilanciarsi in prese di posizione ardite a favore di un determinato progetto politico. Infatti solo nel luglio 1849[12] si ricominciò a parlare del problema della riforma in-

dissociava in quanto capo della cristianità da una guerra condotta contro un imperatore cattolico. Nel maggio ci furono alcuni episodi che rimarranno nella memoria collettiva e andranno a strutturare il mito dell'epopea risorgimentale, come le battaglie di Curtatone e Montanara, di cui per tanto tempo continuerà a festeggiarsi l'anniversario e cui partecipò anche il battaglione toscano con molti studenti e docenti dell'università di Pisa. Il 4 giugno, in seguito alle dimissioni di Cempini, Ridolfi fu nominato capo del governo toscano. Il suo ministero restò in carica per due mesi, fino all'indomani dell'armistizio di Salasco del 9 agosto, che provocò una reazione a catena di crisi ministeriali anche in Piemonte, nello Stato della Chiesa, in Sicilia. In Toscana si cercò di recuperare una certa stabilità con l'installazione il 17 agosto del ministero Capponi, che non ebbe però mai un forte appoggio, osteggiato soprattutto dai democratici per la sua linea troppo conciliante nei confronti del granduca e dei suoi fedelissimi.

A Livorno, "quartier generale" dei democratici, c'erano già stati disordini alla fine del 1847 e poi nel gennaio del 1848, ma gli episodi più gravi si verificarono dal 25 agosto in seguito all'arresto di padre Alessandro Gavazzi, caro al popolo e all'opinione democratica, ordinato dal governo Capponi. Ci furono alcuni morti e feriti, molti cercarono di impadronirsi di armi di proprietà del governo. Il 27 il ministero chiese il conferimento di poteri eccezionali su Livorno nel tentativo di riportare l'ordine pubblico e il giorno seguente il Consiglio Generale accolse questa richiesta estendendo anzi a tutta la Toscana queste competenze straordinarie. È significativo che su questo punto Guerrazzi abbia presentato un'interpellanza al Consiglio perché riteneva questo provvedimento non necessario; prese forma in questi mesi una sorta di braccio di ferro fra moderati e democratici che sarà destinato a mostrare l'incapacità dello schieramento moderato di imporre una credibile linea politica capace di dirigere il corso degli avvenimenti. Nel settembre la situazione nella città si fece sempre più tesa: il 3 fu chiuso il Circolo Popolare, di chiare tendenze democratiche e filo-guerrazziane; alla fine del mese furono inviati da Firenze un governatore interino (F. Tartini) e due consiglieri di governo (G. Bandi e A. Duchoqué), accolti dalla rabbia della popolazione e invitati dal gonfaloniere Fabbri ad allontanarsi per non provocare ulteriori disordini. Nel tentativo di ristabilire le comunicazioni fra la capitale e la città il 4 ottobre Giuseppe Montanelli, molto amato e conosciuto dai livornesi, fu nominato governatore di Livorno. Fra i suoi primi atti ci furono la richiesta della revoca dei poteri speciali al governo e di una amnistia per i fatti dei mesi precedenti, e un forte appello per la Costituente italiana.

In seguito alle dimissioni di Capponi, il 27 ottobre si costituì un governo Montanelli-Guerrazzi. La situazione generale andava ormai precipitando. Il 24 novembre Pio IX fuggì a Gaeta, dove nel febbraio 1849 lo seguirà anche Leopoldo II. Ciò che determinò alla fine la fuga del Granduca fu il suo rifiuto di approvare la designazione dei deputati alla Costituente Italiana, fortemente voluta e appoggiata dal ministero (almeno da Montanelli, l'atteggiamento di Guerrazzi sul punto è più ambiguo). Subito dopo l'abbandono di Leopoldo fu nominato un governo provvisorio con a capo Montanelli, Guerrazzi e Mazzoni. Il nuovo gabinetto scardinò il sistema rappresentativo che era stato introdotto dallo Statuto: il 10 febbraio abolì il Consiglio Generale e il Senato, e concentrò il potere legislativo in un'unica Assemblea dei Rappresentanti del Popolo, composta da 120 membri eletti a suffragio universale diretto, e il 14 febbraio si tennero le elezioni per la Costituente Italiana. In quegli stessi giorni, l'8 febbraio, la costituente romana aveva proclamato la decadenza del papato dal governo temporale di Roma. Il 6 marzo l'assemblea toscana fu investita del potere costituente.

Il 20 dello stesso mese riprese la guerra contro l'Austria, destinata però a durare pochi giorni, stroncata dalla sconfitta dei piemontesi a Novara il 23. Il 24 si giunse all'armistizio di Vignale concluso dal nuovo re Vittorio Emanuele II. In seguito a questi avvenimenti e alla possibilità di un precipitare degli eventi, il 28 marzo fu conferito a Guerrazzi il potere dittatoriale. Egli cercava in quel difficile momento di frenare gli scontenti popolari e di moderare le tendenze repubblicane più spinte, proponendo una politica il più possibile "equilibrata". Il giorno seguente a Roma venivano affidati pieni poteri al triumvirato composto da Mazzini, Armellini e Saffi.

Di fronte alla controffensiva austriaca cominciò la battaglia di resistenza di Venezia e di Roma, entrambe destinate a cedere nell'estate, fortemente appoggiata in Toscana dal Guerrazzi che si fece promotore di numerose collette e sottoscrizioni. La svolta in Toscana avvenne nell'aprile, quando i moderati promossero un vero e proprio colpo di stato per rovesciare la dittatura guerrazziana e con essa emarginare la parte democratica e repubblicana. Il 12 aprile il municipio fiorentino assunse la direzione dello Stato e proclamò la restaurazione della monarchia. Il 1° maggio il Granduca da Gaeta nominò Luigi Serristori commissario straordinario.

Livorno fu l'unica città toscana a non accettare gli avvenimenti fiorentini ed a proclamare la resistenza a oltranza. Fra mille difficoltà economiche e di ordine pubblico riuscì a resistere per un mese; fra l'11 e il 12 maggio fu occupata dalle truppe austriache, che secondo le cronache del tempo dettero prova di particolare efferatezza e violenza fra fucilazioni e soprusi di vario genere. Sicuramente però non tutti i racconti sono ugualmente attendibili, in quanto scritti con uno spirito senz'altro di parte. La presenza dei militari austriaci, che rappresentava una dura punizione per gli abitanti anche da un punto di vista economico, durerà fino al 1855, un tempo eccessivamente lungo per essere giustificato solo da motivazioni di ordine pubblico.

[12] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 38. Nella seduta del 22 luglio fu presentato il rapporto finale della commissione, firmato da Leone Fiano, Isacco Leone e Cesare Castelli. Per giustificare il ri-

terna, sottolineando l'importanza della gestione finanziaria come funzione primaria degli organi comunitari. Una lettera ufficiale del Delegato Straordinario al Governo Civile di Livorno, Ronchivecchi, bloccò nuovamente le operazioni il 17 agosto e per una nuova autorizzazione si dovette aspettare il 27 giugno 1850 [13]. In questa fase era indispensabile per i governanti precedere e arginare un'eventuale ingerenza del Granduca, che – mentre i soldati austriaci ripristinavano l'ordine pubblico – stava elaborando una linea di condotta reazionaria nei confronti delle istituzioni rappresentative, non abolite ma messe di fatto nella condizione di non poter operare. Era inoltre necessario riordinare dall'interno la situazione della comunità, che durante i travagliati mesi precedenti aveva sofferto non poco del disordine generale. Purtroppo le carte conservate per il 1849 sono pochissime, e non permettono di ricostruire un quadro chiaro degli avvenimenti e delle discussioni fra i governanti. Sembra probabile che anche all'interno degli organi comunitari si fossero manifestati i dissensi che caratterizzarono la vicenda cittadina, che la gestione finanziaria sia stata molto difficoltosa, e che a livello ufficiale non ci fosse stato un deciso schieramento a favore di una parte politica.

Una conferma di questo quadro sembrava venire dalla vicenda di Leone Racah, il cui mandato di amministratore era scaduto proprio nel periodo più caldo delle agitazioni popolari, ma che non era stato sostituito. Dopo la restaurazione granducale i funzionari statali chiesero conto di questa anomalia al cancelliere della comunità, che rispose:

> Le agitazioni politiche che angustiavano le nostre città a datare appunto dall'estate dell'anno decorso distoglierono le persone più idonee dallo assumere uffici pubblici, specialmente quelli a cui, come l'amministrazione universitaria va unito (*sic*), in caso di Tassa coatta, la distribuzione di sussidi agli indigenti.
> D'altronde, il rimpiazzare il S. Leone Racah con un individuo come che fosse avrebbe potuto dispiacere agli altri componenti il collegio e risolvere quella dimmissione (*sic*) in massa che da altro non era trattenuta se non che dalla repugnanza di disertare il porto in momenti difficili, senza facile rimpiazzo [14].

Le discussioni sul progetto per un nuovo regolamento organico, che si protrassero fino a tutto il 1850 [15] a causa di divergenze emerse in seno al Congresso. L'idea di una collaborazione con Firenze cadde quasi subito. Il problema più spinoso da affrontare a livello "ideologico" fu la scelta fra la costituzione di un'assemblea di tutti i contribuenti [16] – secondo un modello di democrazia diretta – e

tardo nella conclusione dei lavori, i tre incaricati ricordavano: «Lungo lasso di tempo separa invero il ricevuto incarico dal suo esaurimento. Ma quel tempo correva col rapido succedersi di avvenimenti fatali al nostro Paese, di avvenimenti dissolventi il Politico e sociale suo reggimento, di avvenimenti durante i quali la nostra opera veniva per lo meno inopportuna. Il perché noi abbiamo soprasseduto. Tornata ora la calma, il Governo Costituzionale riedificato, e le condizioni normali del Paese ripristinate, noi stimiamo essere giunto il momento di sottoporre alla vostra saviezza il progetto di regolamento organico che è il risultato dei nostri lunghi e coscienziosi studj».

[13] ACEL, *Rescritti*, XII, 1842-1854, n. 77. Anche se all'interno del Congresso le discussioni continuarono. Cfr. gran parte dei documenti della filza in ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-50, ed in particolare il fasc. 113, in cui troviamo un rapporto presentato al Congresso il 12 maggio 1850.

[14] Una minuta di questa lettera, datata 28 ottobre 1849, è in ACEL, *Rescritti*, XII, 1842-1854, fasc. 72. Per il decreto che sostituì Leone Racah nell'ottobre del 1849 cfr. ASL, *Governo Civile e militare*, 317, fasc. 1254.

[15] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850.

[16] Questa soluzione era sostenuta dalla commissione nel progetto presentato nel luglio 1849.

l'istituzione di un organo rappresentativo eletto dai contribuenti stessi. L'idea di un suffragio universale che coinvolgesse anche i poveri e gli indigenti (per non parlare delle donne) non fu nemmeno ventilata. Il Congresso si pronunciò nettamente a favore della seconda ipotesi, e su questa base la commissione elaborò un secondo progetto – il primo risaliva al luglio 1849 – che fu approvato nella seduta del 1 dicembre 1850 [17], presenti sedici governanti e due massari. Questa versione, considerata definitiva, prevedeva un Consiglio composto da 30 membri, almeno due terzi dei quali dovevano «essere eletti fra i contribuenti la cui quota di tassa superi la media resultante dalla somma totale della tassa divisa per l'intiero numero dei contribuenti, prendendo per norma le somme ed il Ruolo immediatamente precedente alle elezioni»; l'età minima per essere eletti fu fissata a 25 anni. Il rinnovo dell'assemblea così definita doveva avvenire per un terzo ogni biennio. Altri organismi del governo comunitario dovevano essere tre amministratori – che sostituivano di fatto i massari, la cui carica sarebbe stato abolita – e quattro deputazioni: Finanza, Culto, Beneficenza, Educazione. Erano previsti inoltre nove supplenti, in caso di decesso o dimissioni di uno degli amministratori o di membri del Consiglio. A questi si aggiungevano una Commissione di Rabbini e il Cancelliere, con la consueta doppia mansione di archivista e segretario.

Il punto di riferimento costante delle discussioni era la legge municipale del 1848, con cui si riscontrano evidenti analogie sia nella determinazione di elettori ed eleggibili sia nelle attribuzioni e nelle modalità di lavoro del Consiglio [18]. I diritti municipali erano d'altronde stati sempre considerati molto importanti dagli ebrei livornesi, che ne erano titolari solo dal 1845. Interpretati come veri e propri diritti politici, erano spesso proposti come uno degli esempi più lampanti di incongruenza della legislazione toscana, che permetteva agli israeliti di ricoprire cariche municipali, ma non li riconosceva come cittadini [19] e li discriminava in alcuni ambiti professionali. Il municipio era inoltre visto come la base per una progressiva integrazione nell'*élite* cittadina e, agli occhi di buona parte dell'opinione liberale – non solo di parte ebraica – costituiva il punto di partenza e il banco di prova di una futura rappresentanza nazionale [20].

[17] ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 181. Nella seduta del 12 maggio 1850, la commissione aveva proposto una soluzione di compromesso fra l'idea di un'assemblea composta da tutti i contribuenti e l'adozione un sistema elettorale molto restrittivo. Il progetto presentato prevedeva il diritto di voto per tutti i contribuenti, ma la proposta fu respinta. Cfr. ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 113. I contribuenti erano circa 350, almeno a quanto risulta in ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 38.

[18] Cfr. ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 25, *Consiglio di Stato. Legge municipale. Leva militare*, ins. 1. Il nuovo ordinamento amministrativo è del 9 marzo 1848, ed il relativo regolamento di attuazione del 20 novembre 1849. A questo testo fa esplicito riferimento il rapporto della commissione del 12 maggio 1850. Il territorio toscano venne diviso in sei compartimenti – Firenze, Lucca, Pisa, Siena, Arezzo, Livorno – con a capo un prefetto. Altro punto di riferimento era la legge elettorale promulgata il 3 marzo, per la quale cfr. *Bandi e ordini da osservarsi nel Granducato di Toscana pubblicati dal primo Gennajo a tutto Giugno 1848*, Stamperia Granducale, Firenze 1848, n. LXXXIV. I diritti elettorali stabiliti da questa legge furono ampliati con un provvedimento del 26 aprile 1848, per cui cfr. *Bandi e ordini*, cit., 1848, n. CLV.

[19] La legge del 1750, ancora in vigore, considerava la qualifica di cittadino come onorifica. Su questa base gli ebrei, anche dopo il 1845, non vennero ammessi nella borsa dei cittadini ma solo in quella dei possidenti. Solo successivamente furono accettati alcuni nomi anche in quella dei cittadini, che divenne però *borsa dei cittadini e dei Notabili Israeliti*. Cfr. Rignano, *Sulla attuale posizione giuridica*, cit., p. 28. Cfr. anche ACEL, *Rescritti*, XII, 1842-1854, n. 38 e 48.

[20] Il dibattito sul municipio era all'epoca molto vivace. Cfr. ad esempio G. Ricci, *Del Municipio considerato come unità elementare della città e della nazione italiana*, Livorno, Meucci, 1847.

Per diventare operativo il nuovo regolamento doveva ricevere la sanzione del governo centrale e del Granduca, ma le autorità fiorentine temporeggiarono proponendo varie modifiche, impegnate come erano su altri fronti importanti, fra cui le trattative per un concordato con la Chiesa di Roma. Gli scambi andarono avanti fino al maggio 1852, quando l'abolizione dello Statuto e la cessazione della parità giuridica degli ebrei vanificarono gli sforzi e svuotarono di senso l'intero progetto. Si verificò così una situazione di sostanziale stallo. Come il conseguimento dell'emancipazione aveva impresso una forte spinta sulla via della modernizzazione, così la perdita dell'eguaglianza giuridica rappresentò un freno significativo, favorendo il prevalere all'interno del Congresso della parte più conservatrice.

L'episodio della mancata sostituzione dell'amministratore Racah mette chiaramente in luce il disordine in cui il governo comunitario precipitò nel corso degli avvenimenti rivoluzionari del 1848-1849. La situazione degli ebrei era molto delicata, poiché un coinvolgimento diretto avrebbe potuto danneggiare la loro posizione agli occhi del sovrano e mettere in pericolo l'emancipazione appena raggiunta. Se nella lotta per l'emancipazione, e per la conquista di alcune libertà civili, possiamo ipotizzare una coesione di fondo all'interno della comunità, sui successivi sviluppi del movimento, che a Livorno assunse ben presto i toni accesi di una battaglia popolare e democratica [21], le posizioni furono senza dubbio assai diversificate. Gli ebrei non potevano guardare con favore a un sovvertimento dell'ordine pubblico, che avrebbe rischiato di portare alla luce gli umori antiebraici di una parte del popolino, mai completamente sopiti. La situazione divenne particolarmente spinosa dopo la fuga del Granduca nel febbraio 1849 e la formazione del governo provvisorio con a capo Montanelli, Guerrazzi e Mazzoni. Il conferimento dei poteri dittatoriali a Guerrazzi, il 28 marzo, in seguito alla sconfitta dei piemontesi a Novara e all'armistizio di Vignale, non poteva certo migliorare le cose. Sappiamo infatti quali fossero i rapporti fra questo personaggio e la comunità ebraica.

Le fonti su questi avvenimenti sono molto scarse, almeno per quanto riguarda le carte conservate nell'archivio interno dell'università israelitica. Emerge comunque con una certa chiarezza che a livello ufficiale la comunità evitò accuratamente di schierarsi, e non si compromise con il "regime" rivoluzionario. Poté dunque, dopo la restaurazione, protestare al Granduca la sua fedeltà risultando abbastanza credibile. Naturalmente bisogna distinguere la posizione ufficiale del governo e dei dirigenti comunitari nel loro complesso dalle opinioni e dai comportamenti dei singoli. Per quanto il coinvolgimento concreto degli ebrei livornesi, mi sono basata – per un primo sondaggio – su documenti conservati nell'Archivio di Stato di Livorno, e su una attenta lettura delle cronache locali del

[21] Su Livorno cfr. N. Badaloni, *Democratici e socialisti livornesi nell'Ottocento*, Roma, Editori Riuniti, 1966; *Livorno ribelle: dalle riforme liberali all'estrema difesa della città (1847-1849)*, Atti del Seminario e Catalogo della mostra 10 maggio-6 giugno 1999, Comune di Livorno 2000; P. Martini, *Diario livornese. Ultimi periodi della rivoluzione del 1849*, a cura di D. Novacco, Livorno, Demetra, 1961; *La difesa di Livorno, 10 e 11 maggio 1849*, a cura del Comitato comunale per del celebrazioni del Risorgimento nel centenario della difesa cittadina, redazione a cura di F. Diaz, Livorno 11 maggio 1949; E. Michel, *Maestri e scolari dell'Università di Pisa nel Risorgimento nazionale, 1815-1870*, Firenze, Sansoni, 1949; [G. Scarpellini], *Il "Diario" di Giovanni Scarpellini*, a cura di C. Nocerino, Livorno, Nuova Fortezza, 1993.

«Corriere Livornese» [22]. Sulla base di queste prime ricerche, mi propongo ora di offrire qualche esempio, che servirà a sottolineare la presenza, all'interno del nucleo ebraico livornese, di modelli di comportamento molto eterogenei, legati, almeno in parte, alla diversa estrazione sociale.

Vorrei cominciare con una testimonianza di Sansone Uzielli, perché si tratta di un personaggio che ci è già familiare: abbiamo ricordato il suo impegno per le Pie Scuole Israelitiche, la sua vicinanza al circolo del Vieusseux, la sua amicizia con il Mayer, l'aspro diverbio con Guerrazzi. Nato nel 1797, Uzielli era un banchiere appartenente a una famiglia di banchieri (una banca Uzielli era stata fondata nel 1735), e faceva parte della classe dirigente della comunità labronica. Era un uomo di convinzioni liberali, sostenitore della monarchia costituzionale [23]. Dopo il 1846 viaggiò molto: fu a Londra, dove si adoperò per il ritorno in patria dei resti del Foscolo, e in Svizzera, dove soggiornò a lungo per motivi di salute. Nell'estate del 1848 si trovava ancora in una cittadina elvetica, e da lì seguì con trepidazione le vicende italiane, che commentava nelle sue lettere ai familiari rimasti in Toscana. Non possiamo consultare questa corrispondenza, ma Cesare Carocci, in un saggio intitolato *Della vita e delle opere di Sansone Uzielli*, ce ne offre qualche stralcio. È particolarmente interessante una lettera datata 17 agosto 1848 (pochi giorni dopo l'armistizio di Salasco, che era stato firmato il 9), scritta alla figlia Lina.

> [...] bisognerebbe che vi fosse nella popolazione quel giudizio che in molte occasioni è sinora mancato, bisognerebbe che si lasciasse agio ai governi toscano e pontificio di far valere presso le potenze neutre la loro qualità di stati indipendenti, onde impedire all'Austria di venire a sopprimere le costituzioni. [...].
> Dunque il bene possibile ora per l'Italia dipende in gran parte dall'atteggiamento delle popolazioni, e, per scendere al concreto, dal sentimento intimo del loro dovere che avessero le guardie nazionali da per tutto ove hanno esistenza. [...] se invece si continua a dividere gli animi per questioni riguardanti persone, se si crede che il temporale possa essere dissipato da un cambiamento di ministro, e cose simili, l'anarchia diventerà padrona, e disgraziatamente non resterà parte d'Italia che non perda tutto l'acquistato e torni indietro di mezzo secolo. [...]
> Sì, cara Lina, l'Italia è tutt'altro che una nazione senza belle, anzi meravigliose qualità, ma a lei ne mancano ancora alcune che non s'acquistano coll'intemperanza dei desiderii, ma solamente col tempo, e collo sviluppo dell'educazione politica [24].

Uzielli esprimeva opinioni liberal-moderate. Riteneva necessario mettere al primo posto il mantenimento dell'ordine pubblico e arginare ogni possibile scivolamento verso posizioni estreme. Secondo Carocci, il suo giudizio sulla resistenza

[22] Questo giornale uscì dal luglio 1847 al 5 maggio 1849. Il suo primo direttore fu Silvio Giannini, che lasciò l'incarico nel luglio del 1848; fu sostituito per un breve periodo – una decina di giorni – da Salvatore De Benedetti, poi da Vincenzo Calvi. La guida riconosciuta era Francesco Domenico Guerrazzi, che segnò nei fatti la linea politica del periodico. Fin dall'inizio, il programma conteneva un esplicito richiamo all'esperienza dell'«Indicatore Livornese», la storica testata fondata proprio da Guerrazzi nel 1829. Per un quadro sintetico sulla vita del «Corriere», cfr. E. Francia, *I periodici livornesi dal 1830 al 1860*, «Quaderni della Labronica» n. 71, Livorno, Tipografica San Benedetto, luglio 1997, pp. 37-46.

[23] Cfr. [S. Uzielli], *Prose e poesie di Sansone Uzielli*, con un saggio di C. Carocci, Firenze, Seeber, 1899. Nel fondo Vieusseux della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze sono conservate alcune lettere di Sansone, ma si tratta esclusivamente di comunicazioni legate alla collaborazione con l'«Antologia». Cfr. BNCF, *Vieusseux*, 116, 108-194.

[24] C. Carocci, *Della vita e delle opere di Sansone Uzielli*, in [Uzielli], *Prose e poesie*, cit., p. 13.

livornese del 1849 fu molto negativo, poiché quell'episodio rappresentava esattamente la degenerazione che aveva previsto.

Un altro personaggio già noto è David Busnach, che abbiamo trovato in occasione della festa per la guardia civica, in veste di portavoce della delegazione israelitica. Si tratta probabilmente dello stesso David Busnach che aveva protestato, assieme ad altri, contro la commissione per l'emancipazione, accusata di essere troppo lenta e timorosa nell'adempiere al suo incarico. Durante il periodo della resistenza fece parte di alcune commissioni di cittadini che si susseguirono nel governo della città [25]. Probabilmente, faceva il sensale [26]. Potrebbe essere lui il David Busnach, appena arrivato da Parigi e di sfrenate idee liberali, di cui si parla in un rapporto di polizia del marzo-aprile 1840 [27]. Più certa mi pare la sua identificazione con il David Busnach per il quale la madre, Stella, chiese alla fine di ottobre del 1849 un salvacondotto affinché potesse tornare a Livorno (era fuggito il 10 maggio, durante l'assedio della città, e si trovava a Marsiglia convalescente dal colera). La Delegazione di Governo di S. Leopoldo consigliò a Primo Ronchivecchi, Delegato Straordinario al Governo di Livorno, di respingere la richiesta [28].

Un terzo personaggio di cui abbiamo qualche traccia è Giacomo Eminente. Designato al comando di un corpo della guardia civica, non fu accettato dai suoi uomini perché ebreo, e dovette lasciare l'incarico. Nonostante questo precedente, combatté come volontario per la difesa di Livorno nel 1849 e fu tra i protagonisti di un episodio famoso. Assieme ad altri, partecipò all'ultimo attacco contro gli austriaci: quando le truppe asburgiche erano già arrivate in piazza Grande, numerosi colpi furono sparati dalla finestra di un palazzo che si affacciava sulla piazza, ed alcuni soldati furono uccisi. Eminente apparteneva ad una famiglia disagiata. Alla sua morte (avvenuta nel 1898) fu ricordato sul «Vessillo Israelitico» come un eroe della resistenza, diventata, dopo l'unità, un episodio "mitico", che costituiva per Livorno una patente di patriottismo [29].

Sfogliando le cronache locali del «Corriere Livornese», si incontra molto spesso il nome di Enrico Arbib [30]. In particolare, colpisce la sua partecipazione attiva alle riunioni del Circolo Popolare. Si trattava di un'associazione analoga a quelle presenti in molte città italiane nello stesso periodo, di simpatie democratiche. Egli non era d'altronde il solo ebreo a farne parte: troviamo infatti anche i nomi di Gabriele Pereyra De Leon e di Salvatore De Benedetti. Per un breve pe-

[25] Cfr. Martini, *Diario livornese*, cit.

[26] Così almeno in M. Landini, *Contributi livornesi al Risorgimento*, Livorno, Editrice Nuova Fortezza, 1986, p. 116. Secondo Landini, «Godeva di molta simpatia per il suo carattere gioviale, e gli avversari lo accusavano di essere "un cagnotto del Guerrazzi"».

[27] ASL, *Governo Civile e Militare*, 904, fasc. 24.

[28] ASL, *Governo Civile e Militare*, 914, fasc. 327. Busnach (detto Ciuci) risulta inoltre compreso in una «Nota indicativa varj individui pericolosi in primo grado in materie politiche». Cfr. ASL, *Governo Civile e Militare*, 910, fasc. 25bis. Nello stesso foglio troviamo anche un De Benedetti, Maestro del Mutuo Insegnamento, che si può identificare in Salvatore De Benedetti.

[29] «Moriva martedì 8 corr. [marzo] il capitano Giacomo Eminente che prese parte alle principali campagne per l'indipendenza italiana e che fu uno degli eroici difensori di Livorno contro l'invasione austriaca. Sul carro funebre erano le insegne massoniche di alto grado; la camicia rossa e ben 12 medaglie riportate sui campi di battaglia nel 1848-1849» («Vessillo Israelitico», anno XLVI, 1898, p. 99.

[30] Anche Arbib aveva, come Busnach, partecipato alla protesta contro la commissione per l'emancipazione.

riodo Arbib fu anche presidente del circolo. Abbiamo alcune notizie sulla sua famiglia grazie ad una memoria inviata dall'avvocato Ranieri Lamporecchi – lo stesso che aveva più volte difeso gli interessi della comunità – a Leonida Landucci, ministro dell'interno, il 22 luglio 1849 [31]. Arbib era stato arrestato proprio in quanto ex-presidente del Circolo Popolare, e il Lamporecchi chiese la revoca del mandato.

La famiglia Arbib Isdraelita, originaria di Tripoli, venne or sono 80 anni circa, a stabilirsi in Livorno, ove occupò un posto distinto e fece una primaria figura nel ceto dei Banchieri e Negozianti di primo rango di quella città. [...]
Il sig. Enrico Arbib fù (*sic*) Presidente del Circolo Livornese nel solo mese di Gennajo. E lo fù (*sic*) alle insinuazioni e, quasi direi, alle preghiere di persone dabbene, le quali desiderarono di veder quella carica nelle mani d'un buono ed onesto cittadino anziché d'uno di quei tanti esaltati soggetti, dei quali abbondava quel tempo eccezionale e periglioso. L'Arbib si lasciò sedurre dalle loro insistenze, anche all'oggetto di istituire peri suoi connazionali Isdraeliti una scuola diretta a far loro apprendere l'abilità di leggere e scrivere.
E non ad altre opere, che all'istituzione di detta Scuola, ei prestò mano nel breve corso della sua Presidenza [32]. [...]
Egli non ha mai agito né parlato contro il Governo costituzionale, contro il Sovrano, contro lo Stato.

Date le circostanze, non si può naturalmente prestare fede assoluta a queste dichiarazioni. Considerata la natura del circolo, che appoggiò incondizionatamente la politica di resistenza a oltranza sostenuta dalle frange democratiche (almeno a quanto si evince dalle cronache del «Corriere»), sembra difficile credere a questa versione dei fatti. In ogni caso, queste motivazioni convinsero le autorità (o forse Arbib aveva delle amicizie importanti, che fecero pressione sul Landucci), poiché la revoca dell'arresto giunse puntualmente il 15 agosto 1849 [33].

Un ultimo accenno vorrei dedicarlo ad alcuni rabbini attivi in quegli anni.

Per quanto riguarda Elia Benamozegh, sappiamo che al momento del ritorno del Granduca fu punito con una temporanea sospensione dall'insegnamento per i suoi discorsi patriottici; ma non sappiamo nulla di preciso sull'atteggiamento che assunse di fronte all'evoluzione democratico-rivoluzionaria del 1849.

Su Israel Costa [34] abbiamo solo l'elogio funebre scritto dal rabbino Samuele Colombo (pubblicato nel 1898) e il necrologio uscito sul «Vessillo Israelitico» subito dopo la morte, nel novembre 1897. Le affermazioni contenute in questi testi devono essere prese con molta cautela, sia perché si tratta di discorsi commemorativi, sia per la data in cui furono composti. Erano passati molti anni dal periodo delle agitazioni, dell'assedio, dell'emancipazione, l'Italia era ormai una realtà e gli ebrei facevano a gara nell'elencare i patrioti e gli uomini illustri che erano usciti dalle loro file.

[31] ASL, *Governo Civile e Militare*, 913, fasc. 204.

[32] Arbib si impegnò per l'istituzione di una scuola di arti e mestieri destinata ai bambini ebrei poveri. È quanto si ricava dai documenti conservati nell'archivio della comunità. Cfr. ACEL, *Minute*, f. 126, 1849-1850, fasc. 63.

[33] Cfr. ASL, *Governo Civile e Militare*, 913, fasc. 204. Troviamo il nome di Enrico Arbib anche in una «Nota indicativa varj individui pericolosi in secondo grado in materie politiche», v. ASL, *Governo Civile e Militare*, 910, 25bis.

[34] Israel Costa fu maestro nelle Pie Scuole, amico e corrispondente di Shmuel David Luzzatto (*ShaDaL*), per alcuni anni presidente del comitato regionale livornese dell'*Alliance Israélite Universelle*.

[...] gli studi, le occupazioni, le cure per la famiglia non gli toglievano il modo e il tempo di pensare che l'Italia, questo *paese benedetto dalla rugiada di Dio* – così suona il suo nome pronunciato all'ebraica – era ancora lontana dall'essere una e unita, come la volevano le nobili aspirazioni dei migliori suoi figli, non era ancora libera dal servaggio dello straniero. Il giovane ardente, nel quale insieme al sacro fuoco della religione ferveva quello della patria, si univa ai giovani generosi del tempo che si erano prefissi il fine di propagare e far valere le idee di libertà e indipendenza servendo la causa italiana, causa del diritto. È certo che il fatto solo di aver nutrito e caldeggiato tali idee, in tempi in cui era serio pericolo, dal 1848 al 1860, periodo fecondissimo e difficilissimo per l'Italia, dimostra coraggio non comune e vera forza di amor patrio [35].

Anche in questo caso, nulla sappiamo del giudizio di Costa sulle vicende livornesi del 1849. Più preciso sembra essere il testo del «Vessillo», firmato F.S. (Flaminio Servi):

Ottimo cittadino e patriotta (*sic*) per eccellenza, egli fu, ne' primi moti rivoluzionarii, in attiva corrispondenza con Mazzini e Garibaldi e scrisse, nell'ebraico idioma ch'egli maneggiava assai correttamente, prose e poesie patriottiche, preghiere per la salvezza dell'Italia e de' suoi difensori [36].

Ma in realtà anche l'accenno ai «primi moti» è tutt'altro che illuminante.

Il rabbino Abram Benedetto Piperno, infine, è lo stesso che aveva pubblicato un inno di ringraziamento per la concessione dello Statuto sul «Corriere Livornese», accanto al discorso di Benamozegh. Nel 1864, un anno dopo la sua morte, fu protagonista involontario di un racconto scritto da Flaminio Servi e pubblicato sulle pagine dell'«Educatore Israelita»: *Religione e Patria*, ambientato a Livorno nel 1859, «l'anno di redenzione per l'oppressa Italia» [37]. Guglielmo, un giovane ebreo livornese, è smanioso di andare a combattere per la patria ma non sa come dirlo ai genitori, che sono anziani e hanno bisogno di lui. Si consiglia allora con il rabbino – proprio Abram Benedetto Piperno – confessandogli il suo dramma.

– Io dunque diceva, ho fin qui amato soltanto Dio e gli uomini, ma ora un forte affetto s'è aggiunto agli altri, le voci di guerra mi han fatto comprendere che cosa richiede la patria dai figli suoi, sì io amo la patria, e l'amo da vero Italiano, ed oso dirle che se io, così debole come sono, non accorressi in sua difesa, forse forse ne morrei di dolore, o almeno Dio sa a qual disperato partito m'appiglierei [38].

Il pio rabbino gli risponde:

– Ebbene, io non posso condannare il vostro retto sentire, voi partirete, ve ne do l'assenso, non appena voi lunge da Livorno, io chiamerò vostro padre, il mio buon amico Leone, e saprò prepararlo a ricevere in qualche modo l'affliggente notizia: però giunto che sarete a Genova scrivetegli subito, scusatevi, pregatelo, scongiuratelo a perdonarvi, fatevi benedire. Penserò poi ben io fargli intendere essere dovere d'ogni buon cittadino, sacrosanto dovere che dovremmo anteporre a tutti gli altri, l'accorrere in difesa della patria, gli dirò che noi siamo tenuti, più che altri mai, mostrare al mondo che nei petti dei discendenti di Giacobbe batte un cuore che sente, un cuore che palpita incessante per la terra dei prodi [39].

[35] Rabbino Dott. S. Colombo, *Alla memoria del Rabb. Cav. Israel Costa tenue segno di perenne affetto*, Livorno, Belforte, 1898.

[36] «Il Vessillo Israelitico», anno XLV, 1897, pp. 402-403.

[37] «Educatore Israelita», anno XII, 1864, pp. 73-78, 106-110, 271-275, 297-301, 328-333; anno XIII, 1865, pp. 113-117.

[38] «Educatore Israelita», anno XII, 1864, p. 76.

[39] «Educatore Israelita», anno XII, 1864, p. 77.

Aggiunge poi alcune raccomandazioni:

– Il Signore, mio figlio, osserva le intenzioni, voi non partite per viste d'interesse, per correre incontro a qualche diletto, per rendere dispiaceri a chicchessia, voi andate a combattere per la libertà della nazione e il Cielo vi assisterà. Vi assisterà senza dubbio, ma perciò, non dimenticate mai d'essere Israelita, e ovunque andate ricorrete col pensiero a Dio, e quando vi sia dato, pregate nelle nostre Case d'orazione, in compagnia dei nostri Correligionari, gloriatevi d'esser Ebreo, non dissimulatene il nome e ovunque e sempre pensate ai vostri genitori, all'umanità sofferente [40].

Da queste pagine emerge il ritratto di un uomo religioso e patriota, fervente propugnatore della causa italiana. Naturalmente l'intento celebrativo del racconto non ne fa una fonte pienamente attendibile, ma sembra ragionevole dedurre da questa narrazione un'inclinazione patriottica del rabbino livornese. Quanto alle raccomandazioni fatte al giovane Guglielmo, ci introducono nel vivo di una discussione caratteristica degli anni successivi all'unità, centrata sul problema dei rischi dell'assimilazione per la religione ebraica [41].

* * *

Nei ranghi delle truppe asburgiche di stanza a Livorno c'erano molti ebrei [42]. Questa presenza pose grossi problemi alla classe dirigente della comunità israelitica, che aveva il preciso dovere religioso di accogliere i correligionari in occasione delle principali festività. Si trattava di una questione molto delicata: da una parte, bisognava assicurarsi che i soldati avessero la possibilità di osservare i precetti religiosi; dall'altra, si doveva evitare un contatto tropo stretto con gli occupanti. Gli austriaci erano generalmente odiati in città perché rappresentavano il nemico contro cui si era combattuto strenuamente e incarnavano la svolta reazionaria impressa dal Granduca alla politica toscana. Lo spettacolo di rapporti amichevoli fra gli ebrei livornesi e gli ebrei stranieri non avrebbe certamente fatto una buona impressione sull'opinione pubblica. Erano in gioco, anche se su piani diversi, due fedeltà apparentemente in contrasto fra loro: quella verso l'Italia (o la Toscana liberale), e quella verso l'ebraismo.

I governanti ritennero necessario adempiere ai doveri religiosi, e contattarono a questo scopo il comandante della guarnigione di stanza a Livorno, il Generale Conte Folliot De Crenneville. La prima testimonianza risale al 14 settembre 1849. In una lettera al generale, il cancelliere Castelli pregava le autorità militari

[40] «Educatore Israelita», anno XII, 1864, p. 78. Il giovane Guglielmo parte il giorno seguente e scrive da Genova ai genitori, che lo perdonarono. Viene ferito nella battaglia di Magenta e ricoverato a Milano, dove conosce Giulia, di cui si innamora. Ma quando le confessa il suo amore e le rivela di essere ebreo, lei sembra sconvolta e fugge. Disperato, Guglielmo pensa che lei abbia dei pregiudizi nei confronti degli ebrei, ma il mattino dopo lo attende un colpo di scena. Giulia torna da lui vestita a festa, e gli racconta di essere anche lei ebrea: «anch'io nata Israelita [...]; sì nata Israelita son cresciuta e allevata nella fede Mosaica, e nella fede Mosaica voglio morire; [...]» (p. 329). Appena guarito Guglielmo riparte, esortato da Giulia con tanto di citazioni da Berchet (p. 329). Il racconto finisce in gloria, con Guglielmo che torna in una Livorno finalmente libera e sposa la sua Giulia, creando una nuova famiglia ebraica e italiana.

[41] Per un'analisi di questo racconto cfr. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, cit.

[42] Secondo una nota del marzo 1852 erano circa 200. Cfr. ACEL, *Minute*, f. 127, n. 98. Nell'Impero gli ebrei furono ammessi nell'esercito a partire dal 1778, anche se all'inizio con alcune limitazioni. Nel periodo delle guerre napoleoniche alcuni ebrei vennero nominati ufficiali. Cfr. I. Deak, *Gli ufficiali della monarchia asburgica. Oltre il nazionalismo*, Gorizia, Ed. Goriziana, 1994, pp. 272-273.

austriache di permettere a tutti gli ebrei che si trovavano fra le loro truppe di intervenire alle cerimonie per *Rosh-ha-shanah* e *Kippur*, e di adempiere all'obbligo del digiuno previsto per quest'ultima festività [43]. Comunicazioni analoghe si trovano per la Pasqua e il *Kippur* del 1850, del 1851, e per gli anni successivi. In occasione della Pasqua, la comunità metteva a disposizione dei militari anche una sala – spesso una trattoria gestita da un ebreo – e i cibi, in modo che potessero celebrare senza problemi la cerimonia del *Seder*. Il comportamento della comunità livornese non implica affatto – o almeno non necessariamente – una scelta a favore di un'appartenenza ebraica, in contrasto con un'appartenenza italiana. Si tratta piuttosto di una solidarietà che rimane sul piano confessionale.

Il tema della fratellanza fra ebrei di diversa nazionalità torna spesso anche in periodo postunitario, con una forza e una suggestione ben maggiori. Lo troviamo ad esempio in molti discorsi ufficiali di membri dell'*Alliance Israélite Universelle* e in molte cronache dell'«Educatore Israelita» e del «Vessillo Israelitico», che narrano con orgoglio sia gli episodi in cui gli ebrei si combattono fra loro nel nome ciascuno della propria patria, sia quelli in cui essi ritrovano, tipicamente nel momento della morte, la gioia di un'appartenenza comune. In questo caso vengono in genere sottolineati solo gli elementi religiosi di questo riconoscimento [44].

[43] ACEL, *Ordini*, f. 6, *Memorie e informazioni al Superior Governo e dicasteri*, 1815-1851, n. 115.

[44] Un esempio di questo tipo di racconti è *Credo d'Israele*, uno degli episodi narrati da Guglielmo Lattes in un volume dal titolo *Cuore d'Israele. Libro per ragazzi israeliti* (Casale Monferrato, Tipografia Rossi e Lavagno, 1908), esplicitamente ispirato al libro *Cuore* di De Amicis.

VI. DAL "TRADIMENTO" DEL GRANDUCA ALL'UNITÀ D'ITALIA

Lo Statuto toscano ebbe vita breve, come d'altronde la maggior parte delle carte costituzionali concesse nei primi, vorticosi mesi del 1848. Con la nota eccezione dello Statuto albertino, furono infatti tutte abolite. In realtà nel caso toscano l'abrogazione non seguì immediatamente la restaurazione del 1849, soprattutto a causa del riavvicinamento tra le varie fazioni dello schieramento moderato, che aveva permesso il colpo di stato del 12 aprile e la lotta per la tutela dell'ordinamento rappresentativo [1]. Le speranze riposte in Leopoldo II andarono ben presto deluse, o almeno subirono un brutto colpo a causa della violenza dell'intervento austriaco, che si spinse fino all'occupazione di Firenze il 25 maggio. La figura del sovrano venne inoltre gravemente compromessa dalla rivelazione, fatta dal generale D'Aspre, che l'intromissione dell'esercito asburgico era stata esplicitamente richiesta dallo stesso Granduca, di cui emergeva così il lato filo-austriaco – potenziato dai legami di parentela con l'imperatore – che nel recente passato era stato quasi dimenticato. Diventava ormai improponibile l'immagine di principe italiano che Leopoldo aveva cercato di costruirsi nel periodo immediatamente precedente ed il dialogo con i liberali si fece sempre più difficile.

Nel corso dei tre anni successivi Leopoldo II si allineò sempre più nettamente con la svolta reazionaria della maggior parte dei sovrani italiani, di Francesco Giuseppe in Austria [2] e di Luigi Bonaparte in Francia. Nonostante la validità formale dello Statuto fosse mantenuta, le camere furono messe nell'impossibilità di operare e non vennero più convocate. Il 21 settembre 1850 fu sciolto il consiglio generale dei deputati, i cui poteri furono assunti dal Granduca, e il giorno successivo un decreto limitava notevolmente la libertà di

[1] Sul colpo di stato dei moderati e sul decennio che lo seguì, in cui maturò l'adesione alla politica piemontese in una prospettiva di unità italiana, cfr. P. Alatri, *I moderati toscani, il richiamo del granduca e il decennio di preparazione*, «Rassegna Storica del Risorgimento», 1962, pp. 354-363; S. Camerani, *Lo spirito pubblico in Toscana nel 1849 dopo la Restaurazione*, «Rassegna Storica del Risorgimento», XXXIX, 4, 1952, pp. 463-470; Id., *La Toscana dal 1849 al 1859*, «Rassegna Storica del Risorgimento», XXXIX, 1, 1952, pp. 56-66; Id., *I moderati toscani e il decennio di preparazione (A proposito di uno studio recente)*, «Il Risorgimento», V, 2, 1953, pp. 90-99; cfr. anche Coppini, *Dagli «anni francesi» all'Unità*, cit., pp. 397-426. Sempre utile rimane G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, IV. *Dalla rivoluzione nazionale all'unità 1849-1860*, Milano, Feltrinelli, 1995 [1964].

[2] L'imperatore abolì la costituzione con decreto del 31 dicembre 1851.

stampa. Questi drastici provvedimenti furono appoggiati da una circolare del 2 ottobre diramata dal presidente del consiglio Giovanni Baldasseroni, che li presentava come necessari per il bene del popolo, sempre in cima ai pensieri del sovrano [3]. L'intesa fra il Granduca e il suo primo ministro fu compromessa dalle trattative con la Santa Sede e dalla firma del concordato con Pio IX il 25 aprile 1851, che segnò la volontà del sovrano di riavvicinarsi alla Chiesa ponendo fine alla tradizione giurisdizionalista della Toscana di Pietro Leopoldo, e causando profonde spaccature all'interno del governo [4]. Il 13 febbraio 1852 fu soppressa la libertà di stampa, provvedimento che apriva la strada in maniera inequivoca all'abrogazione dello Statuto nel suo complesso, che giunse infatti il 6 maggio dello stesso anno [5].

La parificazione giuridica degli ebrei, strettamente legata allo Statuto del 1848 e inscindibilmente intrecciata con le istituzioni liberali anche nella campagna di stampa del 1847, rischiava di venire travolta dalla loro caduta (come di fatto avvenne). Fra l'abolizione della costituzione e il mantenimento di uguali diritti per gli ebrei del Granducato non c'era però alcuna incompatibilità intrinseca e sarebbe bastata una decisa volontà politica per salvare l'emancipazione. Cosa successe nei mesi cruciali che precedettero il 6 maggio 1852 [6]?

Sembra che nella decisione di abrogare anche l'articolo 2 dello Statuto sia stato determinante l'intervento di Leopoldo II e che in questo frangente il Granduca sia stato fortemente influenzato dalla volontà di riavvicinarsi al papa, per motivi sia politici sia – pare – personali. Da un punto di vista strategico si trattava di allinearsi con la parte in quel momento vincente, con la reazione rappresentata soprattutto da Pio IX e dall'Austria [7], prendendo con forza le distanze da qualsiasi progetto a dimensione italiana che potesse essere considerato minaccioso dal pontefice. Da un punto di vista personale la corrispondenza fra Leopoldo e il papa sembra delineare la figura di un uomo debole e timoroso ma molto credente, e dunque disposto a seguire le direttive papali sul piano morale e della difesa della fede [8]. Certo la motivazione religiosa può diventare facilmente un paravento dietro cui nascondere velleità reazionarie e brama di potere.

[3] I provvedimenti portarono ad una parziale crisi del gabinetto, a causa delle dimissioni dei ministri della giustizia e degli affari esteri Cesare Capoquadri e Jacopo Mazzei.

[4] Cfr. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cit. Nello stesso anno 1851, con decreto del 28 ottobre, fu varata una riforma dell'università che scontentò tutta l'area liberale moderata (il ministro dell'istruzione era Cesare Boccella). Su questo provvedimento cfr. Coppini, *Dagli «anni francesi» all'Unità*, cit. e D. Barsanti, *L'Università di Pisa dal 1800 al 1860. Il quadro politico e istituzionale, gli ordinamenti didattici, i rapporti con l'Ordine di Santo Stefano*, presentazione di R. Bernardini e Saggio introduttivo di D. Marrara, Pisa, ETS, 1993.

[5] «Art. I. Lo Statuto promulgato il 15 febbraio 1848 è abolito. [...] Art. III. Le materie di diritto pubblico enunciate nel Titolo I° dello Statuto predetto saranno regolate coi principî, e con le norme resultanti dalle Leggi ed osservanze che erano in vigore nel Gran-Ducato avanti la pubblicazione dello Statuto medesimo, salvo quanto viene stabilito col presente Decreto. [...]». Cfr. *Assemblee del Risorgimento*, V, *Toscana*, vol. III, Roma, Tipografia della Camera dei Deputati, 1911, pp. 612-614 (grassetto mio).

[6] Cfr. E. Artom, *L'abolizione dello statuto toscano (1852)*, «Rassegna Storica del Risorgimento», XXXIX, 4, 1952, pp. 366-382 e Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., cap. III, *Il Concordato toscano*, pp. 142-193 e cap. IV, *La lotta per l'emancipazione ebraica*, pp. 195-277.

[7] Vienna iniziò già a partire dal 1849 una decisa opera di avvicinamento alla Santa Sede, che sfociò attraverso graduali provvedimenti intermedi nel concordato del 1855.

[8] Su questo punto insiste G. Martina, in *Pio IX e Leopoldo II*, cit. Sulla figura di Leopoldo cfr. anche [Leopoldo II], *Il governo di famiglia in Toscana: le memorie del granduca Leopoldo II di Lorena, 1824-1859*, a cura di F. Pesendorfer, Firenze, Sansoni, 1987.

Il concordato rappresentò indubbiamente un momento decisivo di questa politica. Le trattative furono lunghe e difficili, e portarono dapprima alla firma di un protocollo il 30 marzo 1848, e poi alla conclusione del testo definitivo del concordato il 25 aprile 1851. Una clausola del documento sanciva in realtà il carattere provvisorio di questa intesa, che avrebbe dovuto essere sottoposta ad ulteriori verifiche: un elemento che induceva la curia romana a considerare possibili ampliamenti dell'accordo in suo favore, e il governo toscano – Baldasseroni in testa – a sperare di poter recuperare terreno sul piano della separazione da qualsiasi influenza ecclesiastica. Discussioni e tentativi di raggiungere nuovi accordi continuarono infatti anche dopo l'aprile del '51, causando non pochi problemi di stabilità all'interno del gabinetto toscano. Tra i punti di maggiore attrito fra le due parti c'erano non solo il problema della sorte della legislazione leopoldina (di chiaro stampo giurisdizionalistico) e dell'*exequatur*, ma anche l'eguaglianza di tutti i cittadini senza distinzione di culto che era stata introdotta dallo Statuto [9]. Se nel marzo del '48 sarebbe stato impossibile immaginare un passo indietro su questo punto fondamentale della carta costituzionale appena concessa, già nella primavera del '51 una simile ipotesi doveva apparire sotto una luce ben diversa.

Tra il febbraio e il maggio 1852, quando l'abrogazione dello Statuto era ormai decisa, il problema emerse con forza. Si trattava soprattutto di rivedere la questione della laurea in diritto e dell'esercizio della professione legale, tornando così ai punti di attrito che avevano caratterizzato i rapporti fra comunità ebraiche e autorità centrali negli anni precedenti il 1847. Già il 14 febbraio Leopoldo scrisse a Pio IX per chiedere il suo parere su una soluzione di compromesso, che avrebbe comportato l'abolizione della parificazione ma il mantenimento della possibilità di addottorarsi in diritto civile e di esercitare la professione legale, con alcune limitazioni [10]. La risposta del pontefice, datata 21 febbraio, fu molto eloquente.

> Non ignora V.A. che lo spirito della Chiesa, manifestato con le varie disposizioni e decreti, sino a proibire che gli Ebrei fossero ammessi al conseguimento delle lauree dottorali, è stato sempre quello di tenere lontani il più possibile i Cattolici dal contatto degl'infedeli. [...] Se i contatti, e specialmente quelli che portano seco un'influenza morale sono pericolosi fra gli individui in società, Ella ben vede che non possono essere indifferenti, anzi debbono riguardarsi come assai pericolosi quelli che passano tra Clienti e Procuratori, tra Infermi e Medici, supponendo o ingenerando tali contatti una rispettosa stima e fiducia dei primi verso i secondi. Per questi riflessi l'A.V. ben comprende quale debba essere la mia risposta al dubbio proposto sulla lecitudine dell'eccezione che vorrebbesi costì apporre all'atto Sovrano dell'abolizione dello Statuto. Né io però intendo con ciò di escludere tutti i casi per modo che in via eccezionale non possa esservene alcuno, che, pel complesso delle sue circostanze, rendendo remoto ogni spirituale pericolo, non possa essere autorizzato. I casi però di tal natura, perché appunto eccezionali, non possono formare oggetto di una Legge, ma deb-

[9] La carta costituzionale pontificia del 1848, pur affermando l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge, stabiliva all'art. 25 che «la professione della religione cattolica è condizione necessaria pel godimento dei diritti politici nello Stato» (citato in Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., p. 218).

[10] «[...] nel decreto con cui si pubblicherà l'abolizione dello Statuto, vorrebbe farsi una qualche concessione agli Ebrei ed Accattolici (sic) Toscani, inserendovi il seguente paragrafo: "I Toscani, qualunque sia il culto che esercitano, sono tutti uguali al cospetto della legge, e tutti ammissibili all'esercizio delle professioni richiedenti matricole, salvo, quanto alle professioni curiali, quelle restrizioni e condizioni che siano prescritte dagli ordini". In questo modo perderebbero definitivamente gli Ebrei ed Accattolici (sic) il diritto di conseguire Impieghi civili e militari, e conserverebbero l'esercizio forense, che non avevano prima dello Statuto, ma lo conserverebbero con quelle restrizioni, che Vostra Santità potrà rilevare dalla annessa minuta di circolare, [...]» (testo riportato per intero in Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., pp. 449-451).

bono considerarsi ammissibili soltanto per via di Grazia; la quale, a seconda delle speciali e sempre variabili circostanze dei casi stessi, potrebbero consigliare ad accordare l'esercizio più o meno cautelato e condizionato di tali professioni; previi i concerti con la suprema autorità della Chiesa per la dispensa dalle Leggi che vietano l'ammissione degli Ebrei ai gradi Accademici nelle Università Cattoliche, ed ai Cattolici di valersi dell'opera dei medesimi nell'esercizio di tali professioni.
In proposito poi dell'Atto Sovrano di cui parlasi, non posso omettere di osservare come nel Gran Ducato, che è uno Stato Cattolico, posto in mezzo alla Italia tutta Cattolica, ove il Papa è Primate, nel Gran Ducato dico, nel quale viene proclamata la Religione Cattolica, come Religione dello Stato, possano adottarsi le frasi «Toscani, qualunque sia il culto che esercitano». Tali frasi, poste in un atto legislativo e cotanto solenne quale si è appunto l'atto abrogante lo Statuto, farebbero in certo modo supporre l'esistenza legale di altri Culti, o per lo meno farebbero considerare la cosa come indifferente. Ella nel suo fino discernimento ben comprende che altra cosa è il supporre in uno Stato Cattolico esistere di fatto alcuni individui non cattolici, ed altra cosa il contemplarli in una disposizione comune e generale. Inoltre l'esercizio di quelle professioni, mettendoli in parità della dichiarata eguaglianza dei Toscani indistintamente al cospetto della Legge, potrebbe, a mio avviso, aprire l'adito a domandare perché, attesa tale eguaglianza, non si accordino agli Ebrei ed Acattolici tutti li diritti civili, ed al pari dei cattolici Toscani [11].

Il papa chiedeva il ritorno alla situazione precedente il 1848, senza alcuna innovazione. L'osservazione sull'incongruenza fra l'affermazione dell'eguaglianza di tutti i toscani di fronte alla legge e il parallelo inserimento di disposizioni discriminatorie ha una sua logica: un simile provvedimento avrebbe sicuramente dato adito in futuro a proteste e rivendicazioni di parificazione effettiva. Pio IX intendeva ribadire la legittimità di una ingerenza della Chiesa nella politica degli stati cattolici nei confronti degli altri culti, recuperando il potere che le era stato sottratto dall'art. 2 dello Statuto del 1848.

L'*entourage* del Granduca dette indicazioni divergenti su questo punto. Il procuratore generale Bicchierai, con rapporto del 9 febbraio [12], si preoccupò di ricordare al sovrano la lunga tradizione normativa, risalente al diritto romano, che escludeva gli ebrei dalle professioni curiali, e sottolineò soprattutto l'importanza della religione – e dunque di una omogeneità religiosa della società – come garanzia dell'ordine e del rispetto dei valori morali condivisi [13]. Questo è senz'altro

[11] Riportato interamente in Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., pp. 452-454.

[12] ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, *Corrispondenza del ministero con S.A.I. e R. il Granduca. Abolizione dello statuto. Anno 1852*, ins. 2. Sul problema degli ebrei cfr. anche appunti in ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 20, *Lettere e documenti varî 1845-1859*, ins. 40, *Disposizioni circa gli eterodossi per l'abolizione dello statuto.*

[13] «Una prima ragione per interdire affatto agli Acattolici, e segnatamente agli Ebrei l'esercizio dell'Avvocatura e Procura anche nel Foro laico [...] mi sembra che emani dal complesso delle riferite disposizioni inibitive Civili e Canoniche congiunte alla lunga osservanza conforme di tutti i paesi più inciviliti anche non osservanti del gius pontificio portata fino a questi ultimi anni. Parmi che ciò costituisca un fatto sociale di somma autorità e di gran peso, per inferirne il bisogno, non che la convenienza di mantenerlo; molto più quando si calcoli che non sono sicuramente mancate prima d'oggidì né insistenze né occasioni per modificarlo o farlo cessare. Che se questo, che or si considera solamente come fatto, si voglia apprezzare anche per le ragioni intrinseche che lo informano, e che hanno cospirato a mantenerlo eguale per tanti secoli, fra tanti popoli, in mezzo a sì diversi e disparati bisogni, e costumi; si offre allora sommamente reflessibile l'intimità, il nesso, la compenetrazione delle Scienze Legali e Morali, e la parte che spiegan queste su quelle tanto nello studio speculativo, quanto nell'uso pratico, ossia nell'applicazione loro alle occorrenze sociali. Or la Morale è per sua essenza basata nella Religione, e trae da questa, ed in essa sorbisce e perfeziona i suoi principj, i suoi criterj, le grandi regole direttive delle azioni umane. È perciò di inevitabile necessità, che dalla Religione scenda fin nella Legge, e sulle operazioni esteriori che questa regola e governa con divieti, con permissioni, e con pene, una continua e larga influenza, che fa loro assumere carattere, fisionomia e spesso anche sustanza (*sic*) corrispondente a quella primitiva, e potente cagione». (Antonio Bicchierai, 9 febbraio 1852, in ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins.2).

l'argomento più forte messo in campo nel suo testo, che presupponeva un implicito giudizio di incompatibilità fra la morale ebraica e la morale cristiana. Avevamo già incontrato queste argomentazioni nella parte dedicata alla laurea in diritto civile per il periodo pre-'47; le ritroviamo qui confermate e sempre attuali. Nei progetti veniva messa in pericolo anche la professione medica, esercitata da lungo tempo senza alcun inconveniente dagli ebrei toscani.

Il governo si schierò su posizioni opposte, e inviò al Granduca una rappresentanza datata 18 marzo, firmata G. Baldasseroni, L. Landucci, Duca di Casigliano, N. Lami, G. Bologna [14]. L'unico a non sottoscrivere il lungo documento fu Cesare Boccella [15]. Il testo era piuttosto duro. I ministri, dopo aver rivendicato la fedeltà al sovrano e la propria fede religiosa, ripercorrevano la storia della legislazione toscana in materia dal 1593 in poi, sottolineando l'importanza del nucleo ebraico per ricchezza mobile e territoriale, la debolezza della residua ostilità dei ceti popolari e la pacifica convivenza in atto da tempo nelle città del Granducato. Ma il punto su cui insistevano maggiormente era la necessità di non fare passi indietro rispetto alla situazione immediatamente precedente allo Statuto, sulla cui abolizione concordavano. Partendo dal principio che «ogni difformità di trattamento per i sudditi di uno stesso Governo è per se stessa una ingiustizia, quando non sia assolutamente comandata da una suprema ragione di utilità generale dello Stato», definivano un eventuale provvedimento volto a proibire agli ebrei l'esercizio della professione legale e medica un'innovazione «ingiusta, odiosa, impolitica, ed estremamente inopportuna». Osservavano inoltre che nel corso degli ultimi gravi disordini gli israeliti toscani si erano mostrati fedeli al Granduca e non meritavano dunque alcuna punizione, non essendo pericolosi da un punto di vista politico. Se però – aggiungevano – il sovrano avesse dimostrato ostilità nei loro confronti rendendo la loro condizione in Toscana peggiore rispetto ad altri stati italiani ed europei, il loro atteggiamento sarebbe potuto cambiare, e le loro simpatie volgersi verso progetti politici alternativi.

> Quando la Toscana risentiva nel 1796, e 1799 l'influenza della Rivoluzione francese, li Ebrei malauguratamente si distinsero fra i sudditi inquieti e turbolenti. Nel 1814 rientrarono sotto il Governo Granducale non confidenti, e perciò non benevoli al medesimo. Trattati con saggia temperanza dal 1814 al 1848, favoriti in ultimo dallo Statuto pubblicato in quell'anno, li Ebrei hanno nelle recenti vicende mostrata devozione al Governo di V.A.
> Nessuno fra gli Israeliti di un qualche rimarco si è minimamente compromesso, e fino nella stessa plebaglia di quella Nazione, pochissimi Individui si sono mostrati fautori del disordine.
> Ma se il Governo di V.A. muterà regime con essi fino a giungere a spogliarli non solo di ciò che l'A.V. ha loro dato, ma ben anco di quei diritti, che da secoli essi esercitavano, non potrà certamente sperare che eglino non ne serbino risentimento, e V.A.I. e R. è nella di Lei saviezza e bontà più di ogni altro in grado di giudicare, che è assai più duro ed obbrobrioso di essere spogliati di quel che si è ottenuto, e di quello che si è in possesso, che il non fruire di ciò che non si è mai conseguito [16].

[14] ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins. 2.

[15] Cfr. lettera di Boccella al Granduca datata 18 marzo 1852 (ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins. 2). Il ministro della pubblica istruzione spiega al sovrano le ragioni per cui non ha ritenuto opportuno firmare il documento, che si riassumono nella volontà di seguire, in una materia tanto delicata, la via gradita alla Santa Sede.

[16] ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins. 2.

Queste osservazioni sintetizzano in poche parole un'evoluzione che si verificò effettivamente nell'atteggiamento dell'*élite* ebraica, che nel corso degli anni successivi volse sempre più decisamente lo sguardo verso il Piemonte di Vittorio Emanuele.

L'iniziativa di Baldasseroni e del suo governo, certamente favorevole agli ebrei toscani, deve però essere contestualizzata perché ne emerga il reale valore. La forza del loro intervento era infatti determinata non tanto dalla volontà di difendere strenuamente l'emancipazione, quanto dalla necessità di riaffermare la posizione del governo nei confronti del riavvicinamento alla Chiesa romana operato da Leopoldo con il concordato. Era inoltre nell'aria una crisi ministeriale fortemente voluta dal Boccella, sostenuto dagli ambienti ecclesiastici. Una conferma di questa interpretazione arriva dallo stesso memoriale, che menzionava espressamente le trattative per il concordato e le concessioni già fatte al pontefice. Il nesso essenziale, e insieme la spiegazione, affioravano dopo un richiamo della disponibilità al compromesso dimostrata fino a quel momento dal governo, con la constatazione che «lo spingere le cose più oltre a noi non sembra assolutamente possibile; l'attaccare ulteriormente o anche minacciare ad ogni istante di nuove ferite le nostre leggi in materia giurisdizionale e di tolleranza religiosa a noi comparisce non giusto, non conveniente, non conciliabile con quella prudenza che deve pur essere il condimento delle umane verità» [17].

Proprio questo aspetto era sottolineato da Scipione Bargagli, capo della legazione toscana a Roma dal settembre del 1846, che il 2 aprile inviò una lettera riservatissima a Luigi Venturi, sottosegretario intimo di Gabinetto del Granduca, esponendogli estesamente la sua opinione, già peraltro riferita con lettera privata allo stesso presidente del consiglio. Egli si preoccupava di rilevare la sproporzione enorme che esisteva – a suo parere – fra la minaccia di un ritiro del ministero e la questione dell'emancipazione ebraica, ridotta in buona sostanza al problema dell'esercizio forense. Prescindendo da ogni possibile questione di principio o ideale, ritenuta ininfluente nella vicenda, il ritorno alla situazione precedente il 1848 sembrava una conseguenza necessaria dell'abolizione dello Statuto, su cui il governo non ha sollevato obiezioni di rilievo. Secondo Bargagli il problema ebraico non era, nelle intenzioni dei ministri, che un pretesto per lanciare un messaggio alla Santa Sede:

> La Rappresentanza suddetta ha per vero suo scopo di dichiarare anzi protestare, che oltre i limiti del Concordato del xxxxxx aprile 1851, il Governo del Gran Duca non procederà di una linea. E qual non sarà la sensazione del Papa, a queste parole? [...]
> E se il Principe mostrasse di dar valore e peso a quella Rappresentanza, non sarà Egli pure compromesso in faccia al Pontefice [18]?

Delle condizioni degli ebrei si occupò «Il Costituzionale» [19], foglio vicino a posizioni moderate ma fermo nella difesa dello Statuto, e per questo soppresso proprio nel maggio 1852. Anche in questo caso l'intervento sembra volto soprattutto a contrastare l'evoluzione generale della politica granducale, esemplificata

[17] ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins. 2.
[18] ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins. 2.
[19] Cfr. «Il Costituzionale», anno III, n. 738 e 739, 18 e 19 aprile 1852.

ma non esaurita nella vicenda della parificazione giuridica degli ebrei. La crisi ebbe vasta eco anche in altre testate toscane e non [20], nonché in opuscoli più o meno clandestini e in memoriali e suppliche spediti alle autorità locali e centrali. Al centro di questi testi troviamo in genere il problema della sorte delle leggi leopoldine e della tradizione giurisdizionalista toscana; la "questione ebraica" era raramente affrontata come problema a sé.

Da parte loro, le comunità toscane si mossero per rivendicare i propri diritti, sia singolarmente sia in gruppo. A livello individuale Livorno inviò una memoria il 1° aprile, Firenze, Pisa e Siena il 6 [21]. Questi testi, tutti molto simili tra loro e piuttosto brevi, si proponevano di mostrare l'incredulità degli ebrei toscani di fronte alle voci correnti, e di ribadire la piena fiducia nel Granduca e nella sua benevolenza. Un documento di più ampio respiro fu elaborato a nome delle cinque università toscane da parte di Jacob Lampronti e dell'avvocato Vincenzo Landrini e spedito il 13 aprile [22]. L'argomentazione ruotava attorno ad un'impostazione comparativa che, senza esprimere giudizi politici sul merito della reazione dominante in Europa, sottolineava però come in alcuni paesi – in particolare l'Austria – l'abolizione delle carte costituzionali non avesse comportato una revoca dell'emancipazione ebraica. Dopo queste osservazioni, lo scritto proseguiva con la lista di tutti i luoghi comuni che abbiamo già trovato in molte memorie: dal ricordo delle Lettere Patenti del 1593 all'esaltazione della tradizionale benevolenza dei sovrani toscani, dalla citazione di pareri giuridici più o meno recenti alle canoniche proteste di fedeltà. Mi sembra che si colgano in questi testi sfiducia e smarrimento. Fra le carte dell'archivio della comunità labronica non si trova nessun'altra documentazione relativa a questi mesi cruciali, nessuna traccia di discussione interna. Sarebbe azzardato trarre conclusioni da questo silenzio, ma è certo che da questo momento in poi – almeno fino all'Unità – le comunicazioni con le autorità fiorentine e locali, diverse dalle pure pratiche burocratiche, diventarono sempre più scarse. Il materiale reperibile all'interno dell'archivio diventa più povero e scarno rispetto a quello degli anni precedenti.

La soluzione fu trovata con estrema difficoltà, e solo dopo molte altre polemiche e tentativi di mediazione. Alla fine Leopoldo consultò ancora una volta il pontefice con una lettera personale del 16 aprile [23], cui Pio IX rispose il 22 [24] dando il suo assenso ad un provvedimento di compromesso. Nel decreto di aboli-

[20] Ad esempio «Il Risorgimento», piemontese, e l'«Indépendence» e il «Journal de Bruxelles», belgi.

[21] La minuta si trova in ACEL, *Carteggio*, f. 58, *Documenti riguardanti la laurea in diritto civile. Emancipazione degli israeliti*; l'originale, insieme alle memorie provenienti dalle altre comunità toscane, è in ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins. 2. Il documento livornese è firmato da: Dott. Raffaello Uzielli, A. Abudarham, Leone Di Segni, David Bacri, Leone Fiano, Giacomo Di Segni; quello fiorentino da: Giuseppe De Montel (Massaro Presidente), Carlo Finzi Morelli (Massaro), Dottor Sansone D'Ancona (Massaro), Alessandro Ambron, David Levi, Laudadio Della Ripa, Giuseppe Carcasson, Samuele Jesi, G. Consiglio, [...] Della Ripa, Giuseppe Orefice, David di S. Finzi, Avvocato Dante Coen; quello pisano da: Dott. Salvadore Recanati, Angelo Zabban, Isach Vita Gentiluomo, Daniel Aghib, Dott. Alessandro Franchetti.

[22] ASF, *Segreteria di Gabinetto. Appendice*, 32, ins. 2. Una copia è anche in ACEL, *Carteggio*, f. 58, cit.

[23] Testo in Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., pp. 455-456.

[24] Cfr. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, cit., pp. 459-460.

zione dello Statuto del 6 maggio non si fece alcun cenno al problema degli ebrei né all'eguaglianza di tutti i toscani di fronte alla legge; la situazione veniva dunque riportata *in toto* al periodo pre-'48. Lo stesso giorno fu però diramata una circolare manoscritta che recitava:

Al seguito dell'abolizione dello Statuto del 15 Febbraio 1848, comandata con Sovrano Veneratissimo Decreto di questo medesimo giorno, tornando a rivivere in materia di diritto pubblico le Leggi ed osservanze che erano in vigore nel granducato, avanti la pubblicazione dello Statuto medesimo, questo Ministero è superiormente autorizzato a far sentire a V.S., che nonostante l'abolizione suddetta, non rimarrà frattanto impedita all'Isdraeliti l'abilitazione alla Professione Curiale, e l'esercizio della medesima, all'unico effetto però di poter trattare e patrocinare avanti i Tribunali del Granducato le Cause soltanto tra Isdraelita, e Isdraelita [25].

Nonostante qualche concessione rispetto ai progetti iniziali, è evidente che prevalse la logica discriminatoria. Le limitazioni poste all'esercizio della professione legale da questo provvedimento furono applicate anche ai – pochi – legali ebrei che avevano iniziato l'attività negli anni 1848-52.

Dopo questa vicenda, la figura di Leopoldo II non poteva non essere gravemente compromessa gli occhi delle *élites* ebraiche, che nel complesso gli avevano dimostrato fino a quel momento una costante fedeltà. La delusione coinvolse peraltro anche gran parte del mondo liberale toscano, che non poté più sperare in un Granduca guida dell'indipendenza e della libertà d'Italia. La perdurante occupazione austriaca contribuiva a ricordare a tutti la nuova linea politica del sovrano, e la sua opposizione a qualsiasi tentativo di unirsi a progetti di liberazione della Lombardia o del Veneto. L'anno 1852 rappresentò una vera e propria svolta nei rapporti fra comunità israelitiche e autorità centrale, fra ebrei toscani e Granduca.

Dopo il passo indietro compiuto dal Granduca sul piano delle libertà civili e politiche e su quello della lotta per l'indipendenza, le simpatie dei liberali toscani si indirizzarono sempre più massicciamente verso il Piemonte e il suo sovrano Vittorio Emanuele, che aveva conservato nel suo paese un regime costituzionale. Verso lo Statuto albertino si volsero anche gli sguardi degli ebrei toscani che, persa la fiducia nel Granduca Leopoldo, percepirono sempre più stretto il nesso fra emancipazione e unità nazionale sotto l'egida della dinastia sabauda. Naturalmente fra gli ebrei, come fra gli altri italiani, potevano esserci differenze notevoli sul piano della sensibilità politica e del progetto istituzionale di riferimento: potevano esserci, insomma, monarchici e repubblicani, democratici e liberali, conservatori e progressisti. Difficilmente però – salvo insondabili eccezioni individuali che non possiamo escludere aprioristicamente – potevano continuare ad esistere simpatie legate ad un regime monarchico tradizionale, ed in particolare alla dinastia lorenese.

A questo proposito è necessario riprendere alcune osservazioni sulle divisioni verificatesi nel corso del tempo in seno al Congresso della comunità livornese. Come ho più volte sottolineato, l'atteggiamento dei governanti era stato spesso abbastanza ambiguo, soprattutto nei primi anni della Restaurazione, nei confron-

[25] Citato in Artom, *L'abolizione dello Statuto*, cit., p. 380.

ti dei loro privilegi particolari. Si scontravano infatti, almeno a livello della classe dirigente, due logiche di segno opposto. Da una parte, l'evoluzione dei tempi e della mentalità spingeva verso la lotta per una completa parificazione giuridica e verso un ridimensionamento delle strutture corporative, a vantaggio di un rapporto diretto fra stato e cittadini; dall'altra, i concreti interessi economici e di prestigio potevano far preferire un mantenimento dello *status quo*. La natura dei privilegi è – e il caso livornese lo mostra molto bene – intrinsecamente bifronte. Essi danno vita ad una condizione di favore in alcuni campi, primo fra tutti quello commerciale, ma allo stesso tempo creano una situazione di inferiorità e di discriminazione, e isolano dalla comunità dei cittadini.

Nel corso del periodo di cui ci siamo occupati la situazione evolve a favore della prima tendenza, cioè a favore di una totale abolizione dello *status* giuridico speciale. Ciò avviene per una serie di motivi molto complessi, suddivisibili schematicamente in due tipologie: fattori culturali (in senso lato) e fattori economici. Per fattori culturali intendo il clima generale non solo italiano ma europeo, che vide in questi anni un'evoluzione verso la realizzazione di un nuovo tipo di stato, in cui cambiava radicalmente il rapporto fra le istituzioni e i cittadini. Si potrebbe parlare inoltre dell'800 come di un secolo in cui l'emancipazione – dei popoli, delle minoranze religiose, del proletariato (non ancora delle donne) – venne teorizzata e praticata in una misura senza precedenti. Bisogna anche considerare, in questo contesto, l'importanza del ricambio generazionale all'interno del Congresso. Quando parlo di fattori economici, penso ad un dato esclusivamente livornese. Nel corso di questo secolo, infatti, il porto di Livorno conobbe una grossa crisi, che mise a rischio l'intero sistema dell'economia cittadina. Fra le categorie più colpite troviamo naturalmente i commercianti, molti dei quali erano, come sappiamo, ebrei. Di fronte a questa nuova situazione, le tradizionali attività mercantili persero progressivamente l'attrattiva che avevano avuto in tempi anche recenti: i privilegi diventavano dunque, per molti, meno appetibili.

Tornando ora al punto di partenza, vorrei seguire molto brevemente la sorte dell'emancipazione ebraica e le conseguenze dirette che essa ebbe sull'organizzazione interna della comunità livornese. In Italia, il compimento dell'emancipazione fu legato inscindibilmente all'estensione dello Statuto albertino, dunque all'annessione degli stati preunitari al Piemonte, e non può essere compreso al di fuori del contesto risorgimentale. Dopo il 1849 – nel caso toscano il 1852 – esso divenne parte non solo dell'evoluzione in senso liberale delle istituzioni statali, ma anche, direttamente, del processo di unificazione nazionale. Sul territorio dell'ex-Granducato di Toscana la costituzione piemontese fu pubblicata il 20 gennaio 1860, cioè prima dell'annessione ufficiale, che avvenne in seguito al plebiscito indetto il 1° marzo dello stesso anno. Da quel momento, l'emancipazione degli ebrei si può considerare definitiva, almeno da un punto di vista giuridico.

La riacquisizione dei diritti civili e politici connessi allo *status* di cittadini costituiva un notevole incentivo al cambiamento dei meccanismi di governo interni alle comunità ebraiche. Come abbiamo già visto in precedenza, a Livorno la di-

CONCLUSIONI

Una memoria riservata conservata nell'Archivio di Stato di Firenze analizza la condizione degli ebrei e delle loro comunità nel Granducato, aiutandomi a fare il punto sul quadro offerto dal caso di Livorno a metà '800 [1]. Il testo non è firmato né datato, ma da qualche annotazione e dall'inventario risulta essere stato inviato da tale Basevi. Dato che contiene espliciti riferimenti alla realtà livornese e al funzionamento amministrativo delle strutture comunitarie, nonché allo «spinoso, ed ingrato impiego di Cancelliere», credo possa essere attribuibile a Emanuele Basevi, il cancelliere della comunità labronica che ho già avuto modo di menzionare. Per quanto riguarda la data di composizione mi sembra ragionevole proporre la seconda metà del 1844, perché nel testo si parla di un articolo uscito sul «Monitore Toscano» nel maggio di quell'anno. Nel settembre 1844, inoltre, Basevi si dimise dalla carica di cancelliere, non sappiamo se per motivi personali o per dissensi interni alla comunità [2]. La memoria fu comunque inviata a titolo personale, e questo le conferisce un maggior grado di credibilità, in quanto dovrebbe rispecchiare il pensiero dello scrivente più fedelmente di un testo scaturito da un difficile compromesso fra posizioni contrastanti emerse all'interno di una seduta del Congresso.

Lo scopo è proporre l'istituzione di una Soprintendenza alle comunità israelitiche del Granducato, di un organo insomma di direzione e controllo dell'attività dei singoli governi universitari, utile al sovrano perché garante dell'applicazione dei suoi ordini, ma anche alle comunità stesse – questo non è detto esplicitamente per ovvi motivi – perché strumento di collaborazione e superamento delle rivalità interne, nonché portavoce autorevole nelle trattative con l'autorità su interessi comuni. Anticipo subito che la proposta non venne accolta; del resto lo stesso

[1] ASF, *Segreteria di Gabinetto*, 192, ins. 36/C, cc. 26.

[2] Cfr. ACEL, *Minute*, f. 124, fasc. 154. Nella seduta del congresso del 10 settembre 1844 fu comunicato ai governanti un Sovrano Dispaccio del 3 dello stesso mese con cui il Granduca accoglieva le dimissioni di Basevi. Sembra plausibile che la decisione fosse stata motivata da incomprensioni e contrasti con alcuni colleghi del Congresso, anche se non ne abbiamo la certezza. La reazione al suo abbandono fu diversificata: mentre Daniel Aghib sostenne l'opportunità di redigere un documento a nome dell'assemblea, per manifestare a Basevi «i sentimenti di soddisfazione ai servigi resi da esso nel lungo esercizio del suo impiego», Sansone Uzielli ed altri governanti non furono d'accordo. L'iniziativa non ebbe alcun seguito. Probabilmente negli anni successivi Basevi si trasferì a Firenze.

autore afferma che i governi «universitari», se fossero stati consultati in merito, si sarebbero pronunciati senz'altro contro un simile progetto, perché avrebbe limitato il loro potere.

Ma ciò che ci interessa è non tanto questa iniziativa, pure degna di nota in quanto sintomo dell'esistenza di difficoltà nei rapporti fra le varie «università» toscane, quanto il quadro delineato dall'autore per motivare la sua richiesta: si tratta di un quadro che, pur influenzato evidentemente dalle opinioni personali del suo compilatore, è piuttosto simile a quello che emerge dai documenti presentati in questa ricerca. Il documento si concentra su tre nodi tematici.

In primo luogo: il governo comunitario, la sua rappresentatività e l'appoggio di cui gode fra i suoi amministrati. «[...] tra gli Ebrei vi ha disapprovazione per le proprie Rappresentanze, le quali per il modo di loro elezione [sono vitalizie] riescono incapaci di esprimere la volontà generale, di seguire il movimento sociale, ed inette quindi di sopperire ai bisogni. E ciò per l'*inerzia* che vi predomina, per i riguardi che si usano tra Colleghi **inamovibili** e per la preponderanza che vi assumono le passioni di alcuni, e la **Aristocrazia dell'oro**, per cui le volontà di pochi trascinano quelle dei più [...]».

In secondo luogo: il disinteresse verso gli affari interni della comunità, dunque la difficoltà di trovare persone disposte a ricoprire le cariche relative. «[...] franti i limiti che separavano gli Israeliti dal resto della popolazione, e levate le loro menti a maggiori ambizioni, comunque d'ordinario non soddisfatte, non apprezzano più le **cariche** della loro Nazione che accettano più come **oneri**, che come **onori**».

In terzo luogo: il crescente distacco dalla pratica del culto. «Inutile è a riferirsi come per effetto dei civili, e politici avvenimenti, delle opere pericolose del secolo passato che penetrarono entro le mura domestiche degli Ebrei, siansi affievolite anche in questi le credenze Religiose, e come per gli accresciuti rapporti colla popolazione, per l'influenza del malo esempio posto dalle classi alte siasi rilasciato il vincolo delle pratiche che tutelano la Fede, e come anziché tendere gli Ebrei alle **conversioni** [cosa che tutto sommato avrebbe fatto piacere al sovrano], è invece promosso tra i medesimi il più pernicioso **Indifferentismo**» [3].

Appare evidente che l'autore non era un rivoluzionario, dati gli accenni non troppo benevoli alla Rivoluzione francese ed agli effetti nefasti prodotti dai suoi ideali; il suo scritto testimonia però della presenza all'interno dell'*élite* economica della comunità di una corrente favorevole ad una maggiore democratizzazione delle istituzioni interne, questione di cui si discusse moltissimo soprattutto nel corso degli anni 1849-50. La staticità dovuta ai meccanismi elettorali non permetteva infatti al Congresso di rispecchiare i mutamenti nei rapporti di forza interni al nucleo ebraico. Le parole di Basevi confermano il carattere non omogeneo della comunità e del suo ceto dirigente, e la crescente delegittimazione degli organi di governo autonomi, di cui, come abbiamo visto in più occasioni, gli stessi governanti sono consapevoli.

Volendo schematizzare il comportamento del governo comunitario livornese a partire dai casi da me analizzati si possono distinguere, a grandi linee, tre tipi di situazioni: discussioni su argomenti che attengono alla sfera religiosa (1), a quella

[3] ASF, *Segreteria di Gabinetto*, 192, ins. 36/C, cc. 26 (corsivo mio, grassetto dell'autore).

della beneficenza e dell'assistenza (2) (ad entrambe si collega strettamente tutto il dibattito sull'istruzione dei poveri), a quella dei diritti e doveri degli ebrei livornesi nei confronti dello Stato (3). Nei primi due casi l'atteggiamento della comunità mi sembra piuttosto coerente e chiaro. Prendendo ad esempio le conversioni, la regolamentazione della partecipazione alle cerimonie nel Tempio, la questione delle *Jescibot*, i decreti che si succedono sull'organizzazione delle Pie Scuole, ho cercato di mostrare la volontà dei dirigenti di mantenere il controllo su tutto ciò che attiene anche parzialmente alla sfera religiosa e alla gestione della massa di poveri ed indigenti, che rischia di mettere in serie difficoltà il rapporto fra comunità e società cittadina. Si tratta spesso di un'affermazione di autorità che cade nel vuoto, come testimoniano le lamentele degli stessi governanti, ma il loro senso di responsabilità rimane molto forte, ed essi non desistono. Questo interesse non è frutto solo del senso del dovere e della volontà di procurare il benessere dei propri amministrati; entrano in gioco senz'altro dinamiche legate a strategie di potere, e soprattutto la volontà di gestire a proprio vantaggio il processo di adeguamento delle masse rozze e indigenti ad un regime di maggiore libertà. Ho già sottolineato più volte come la preoccupazione principale sia di migliorare, sia da un punto di vista culturale e religioso (e dunque morale), sia da un punto di vista di utilità sociale, la condizione dei più poveri e ignoranti. L'operazione è volta a far accettare l'intera comunità ebraica in tutte le sue componenti al resto della cittadinanza, e a dimostrare che essa è in grado di meritare le innovazioni che chiede, i nuovi diritti a cui aspira.

Per quanto riguarda invece il terzo tipo di problemi, fra cui prendo ad esempio l'arruolamento militare e la laurea in diritto civile, l'atteggiamento è molto più variegato. Nel primo caso, infatti, il governo comunitario cerca in tutti i modi di rifiutare il ruolo di rappresentante ufficiale degli ebrei livornesi e di loro intermediario obbligato nei rapporti con le autorità statali; nel secondo si fa parzialmente carico del compito di portare avanti importanti richieste, sfruttando in genere le iniziative di singoli, spesso su esplicita richiesta degli stessi interessati. Mi sembra che la vicenda dell'arruolamento militare vada vista in stretto collegamento con quanto appena detto sull'attenzione verso le questioni religiose. Posta di fronte alla necessità di rivedere il proprio ruolo, sia per il cambiamento dei tempi sia per la crescente delegittimazione che le viene dalla sua stessa base l'*élite* dirigente compie una scelta, imprimendo gradualmente alla «Nazione ebrea» una svolta che la porterà ad essere, dalla piccola repubblica oligarchica nello stato toscano settecentesco, un ente a connotazione sempre più religiosa e sempre meno amministrativa.

La tendenza è insomma a riassumere il controllo del culto e della sua pratica e a fare di questo una nuova fonte di legittimazione, lasciando invece ai singoli il diritto-dovere di mettersi in relazione diretta con gli apparati statali. Il legame rappresentato dalla religione può restare l'unico in grado di mantenere compatta la comunità, anche se attraversa – pare – una crisi pericolosa, e deve essere rafforzato, pena una progressiva disgregazione della comunità stessa.

Il problema della laurea in diritto civile è un po' diverso. Si tratta qui non di cedere parzialmente ad una prepotenza di Firenze, che va contro gli interessi economici del nucleo ebraico ed i privilegi a questo accordati, ma che può essere sfruttata come mezzo per ribadire la propria volontà di attenuare la diseguaglian-

za con gli altri cittadini, come nel caso dell'arruolamento militare. Si tratta invece di rivendicare un diritto già ottenuto secoli prima ma da troppo tempo non rispettato, e che ha acquistato ormai un'importanza sociale e simbolica decisiva. I dirigenti si mobilitano ponendo alla base delle loro richieste le lettere patenti del 1593, concesse alla comunità in quanto corpo morale rappresentativo del complesso dei suoi amministrati, che solo quando entravano a far parte ufficialmente della «Nazione ebrea» potevano godere dei diritti connessi a questo *status*. In più occasioni, inoltre, il governo toscano dimostra la sua volontà di continuare a considerare gli ebrei livornesi come gruppo dai confini piuttosto precisi, sottoposto all'amministrazione delle istituzioni interne (anche se certamente passando da entrambe le parti a considerare un livello meno burocratico i rapporti si dimostrerebbero più fluidi, e i limiti del nucleo ebraico molto meno definiti). In questo caso la comunità non si sostituisce agli individui, ma li affianca, in una comunione di interessi dovuta alla particolare rilevanza del problema e alla natura della discriminazione, che si basava nel fondo su un giudizio negativo che coinvolgeva gli ebrei in quanto tali e in quanto credenti in una religione non attendibile da un punto di vista morale; la vicenda metteva dunque in gioco anche la sfera religiosa e l'insieme di valori di cui essa si fa portatrice, considerati in contrasto con quelli del credo dominante.

Nel momento in cui si afferma con forza lo stretto legame con la più vasta questione dell'emancipazione, l'impegno attivo del governo comunitario assume una valenza diversa: suo interesse primario tornano ad essere la ricerca e la ridefinizione di un proprio ruolo nel nuovo ordine di cose. Da una parte, dunque, la partecipazione ufficiale degli organi rappresentativi serve a giustificare e dare autorevolezza alla rivendicazione di un diritto già acquisito, sulla base di un linguaggio e di uno schema tradizionale; dall'altra concorre a ridefinire l'immagine della struttura comunitaria come un ente che, pur mantenendo una sua funzione importante nella sfera religiosa e ancora un ruolo di garante per i suoi membri, favorisce e stimola cambiamenti volti a dare ai singoli una maggiore libertà ed autonomia. Si tratta, naturalmente, di un ampliamento di diritti cui è interessata e di cui godrà di fatto soprattutto, se non esclusivamente, una parte privilegiata del nucleo ebraico.

Cominciando a studiare la storia della comunità ebraica di Livorno nella prima metà dell'800 mi sono inserita in un settore storiografico ancora poco battuto e, per quanto riguarda Livorno, quasi inesplorato. Il mio punto di riferimento costante è stato il problema dell'emancipazione, affrontato a livello locale ma continuamente ricondotto al più ampio contesto culturale e politico italiano (e per certi versi europeo). Si tratta di un tema di cruciale importanza per la storia degli ebrei, ma anche, in linea generale, per la storia della civiltà occidentale.

L'Europa fu percorsa, per tutto il secolo, da un attivismo politico e culturale che nasce da un'esigenza di modernizzazione delle istituzioni statali. L'intero edificio della concezione del potere, della sovranità e del suo esercizio, nonché l'immagine dell'uomo e dei suoi diritti e doveri, erano radicalmente mutati sulla scia delle riflessioni filosofiche settecentesche e della scossa prodotta sul piano politico, culturale e sociale dalla Rivoluzione francese. Cominciava l'evoluzione verso un nuovo tipo di stato, che in Italia è strettamente collegata con le vicende risorgimentali.

La condizione degli ebrei livornesi, che fino a tutto il '700 avevano potuto godere dei diritti e dei privilegi concessi alla «Nazione ebrea» della città solo attraverso la mediazione degli organismi comunitari, non era sicuramente anomala. Nel corso della prima metà dell'800, quando divenne adulta la generazione cresciuta sotto il segno della rivoluzione francese, si delineò all'interno della Nazione uno scontro proprio fra questi due modi di intendere il rapporto fra il cittadino e lo stato. Nel caso degli ebrei, questa dinamica è strettamente collegata con l'atteggiamento delle *élites* dirigenti nei confronti dell'emancipazione, che non fu affatto lineare né univoco. Mi sembra che questo elemento sia emerso nell'analisi delle fonti archivistiche che riguardano il periodo 1814-1847, e sarebbe opportuno proseguire la ricerca ricostruendo la realtà socio-economica che sta dietro questi comportamenti, giacché alla base della mentalità conservatrice radicata in una parte del Congresso ci sono senza dubbio motivazioni di ordine economico.

Un altro dato da sottolineare è proprio la mancanza di coesione all'interno del Congresso, la cui autorità era minata, oltre che dall'inadeguatezza della vecchia struttura oligarchico-notabilare, dal disinteresse di una larga parte dei governanti, che si traduceva in un massiccio assenteismo. Chi si faceva carico attivamente del difficile compito di governare si trovava di fronte a notevoli difficoltà, a causa dei cambiamenti che coinvolgono il ruolo degli organismi comunitari nei confronti dei loro amministrati e del governo centrale. L'obiettivo della classe dirigente era potenziare le istituzioni educative e assistenziali, e evitare – o quanto meno contenere – l'allontanamento dalla pratica del culto. Essa doveva tutelare i diritti già acquisiti, soprattutto in campo religioso, e cercare di preparare il terreno per una futura equiparazione giuridica (che avrebbe riguardato personalmente i singoli ebrei), controllando l'istruzione e il comportamento del "proletariato" della comunità.

Sul piano della partecipazione alle funzioni religiose, costantemente in declino, il fallimento dei suoi sforzi è evidente. A questo proposito, sarebbe molto interessante studiare in maniera più approfondita i casi di conversione che si verificano nella comunità nel corso dell'Ottocento, per cercare di capire se ci fu – ed in che misura – un incremento delle conversioni in relazione all'emancipazione. Dati più precisi su un tema così delicato potrebbero fornire spunti importanti per l'analisi dei livelli di integrazione-assimilazione nei diversi strati sociali[4].

Un ulteriore approfondimento dovrebbe riguardare i comportamenti economici degli ebrei livornesi e l'evoluzione della loro distribuzione professionale, soprattutto dagli anni '40 in poi[5]. Abbiamo visto il significato simbolico che veniva attribuito dai governanti all'esercizio della professione legale, considerata una vera

[4] Allo stato attuale abbiamo solamente lo studio di Roberto Salvadori (Salvadori, *Gli ebrei in Toscana nell'età della Restaurazione*, cit.). Si tratta di un lavoro molto lacunoso che non offre dati significativi.

[5] Una particolare attenzione deve essere dedicata alla situazione di crisi che investe l'economia cittadina nel corso dell'Ottocento, e che ha un suo riscontro oggettivo nell'abolizione del porto franco nel 1863-65. Abbiamo accennato al fatto che la comunità ebraica subisce in questo periodo un forte declino demografico. Sarebbe importante riuscire a descrivere questo processo, e ad indicare perché molti ebrei lasciano la città, dove vanno, cosa fanno. Secondo Filippini, la distribuzione professionale – e con essa la stratificazione sociale – non muta sensibilmente fino agli anni Cinquanta dell'Ottocento, soprattutto se si considerano le suddivisioni all'interno del ceto mercantile. Cfr. J.-P. Filippini, *Il ceto mercantile ebraico di Livorno dall'Unità d'Italia alle leggi razziali del 1938*, in *Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita 1870-1945. Atti del IV convegno internazionale, Siena 12-16 giugno 1989*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1993, pp. 237-244.

e propria porta verso l'emancipazione. L'aspirazione ad accedere alle professioni liberali e al riconoscimento sociale che esse comportavano era motivata anche dal richiamo esercitato sui membri delle *élites* ebraiche – soprattutto nelle nuove generazioni – da uno stile di vita borghese. Sarebbe utile, a questo proposito, indagare i circuiti della sociabilità cittadina, nel tentativo di chiarire meglio i tempi e i modi dell'accettazione degli ebrei all'interno di questo mondo da cui per tanto tempo erano stati esclusi[6].

Per quanto riguarda il dibattito sull'emancipazione, il legame fra ebrei e Risorgimento, fra emancipazione e idea nazionale, sono emersi nel corso della trattazione alcuni nodi problematici di grande importanza. In particolare, abbiamo rilevato una generale difficoltà e una certa reticenza, da parte dei fautori (cristiani) della parificazione giuridica, ad impegnarsi nella definizione della natura dell'ebraismo. Ciò che colpisce è l'imbarazzo di fronte ad un'alterità che viene percepita ma non spiegata, o spiegata soltanto attraverso la riduzione dell'ebraismo moderno al suo elemento confessionale. Non stupisce che questo scomodo e spinoso argomento fosse affrontato raramente, come se ogni approfondimento potesse mettere in luce elementi critici, ambigui, e un'irrimediabile diversità. In questo senso, le difficoltà sono avvertite anche in campo ebraico, dove troviamo una varietà di opinioni sul problema del rapporto con le molteplici dimensioni della propria identità tradizionale, ed in particolare con le sue implicazioni nazionali e politiche. Un altro punto problematico nasce dagli intenti conversionistici espressi in molti degli scritti emancipazionisti. Il rapporto della società gentile con gli ebrei appare, in questi testi, inficiato da un'incomprensione di base, e da una profonda estraneità degli italiani (non ebrei) nei confronti dell'ebraismo, su cui pesavano ancora molti pregiudizi, in primo luogo per quanto riguarda la sfera degli insegnamenti morali.

Quando si passa ad analizzare le modalità di identificazione illustrate dagli interventi di parte ebraica, concentrando l'attenzione sul problema del rapporto con l'idea nazionale, si incontrano altri nodi irrisolti, che emergono contro la volontà stessa degli interessati, che in parte non li avvertono, e in parte cercano accuratamente di occultarli. Parallelamente, ci si imbatte nella fase di creazione di un'immagine che avrà grande fortuna: quella della piena e reciproca accettazione fra ebrei e idea nazionale italiana, della profonda simbiosi fra ebrei e comunità nazionale[7]. Si tratta di una rappresentazione che, nella sua dimensione retorica e nella sua funzione omologante e aggregante, livella ed elude i punti di potenziale conflittualità. A noi spetta metterli in luce, ma senza mai dimenticare che i loro contorni apparivano sfumati ai protagonisti del tempo, e che queste tensioni si

[6] Le ricerche di Samuel Fettah sull'Accademia del Casino di Livorno hanno messo in luce una scarsa presenza degli esponenti dell'*élite* ebraica (rispetto al loro numero e alla loro importanza economica). Cfr. S. Fettah, *Note sull'élite livornese dell'Ottocento. I soci fondatori dell'Accademia del Casino di Livorno*, «Nuovi Studi Livornesi», V, 1997.

[7] Anche quando il progetto unitario (e piemontese) non si era ancora imposto come l'unico concretamente realizzabile, il riferimento identitario proposto dalla retorica nazional-patriottica è l'Italia, non certo le piccole patrie rappresentate dagli stati preunitari. La fedeltà ai sovrani locali non era sentita in contraddizione con un patriottismo italiano, almeno finché rimasero vivi progetti di tipo federale, e – in Toscana – finché Leopoldo II seppe cavalcare l'onda delle riforme, proponendosi come guida per i principi italiani sulla via delle modifiche istituzionali e della lotta contro lo straniero austriaco.

conciliavano in un modo non sempre pienamente logico ma in ogni caso significativo, dando luogo ad una reale, profonda e totale adesione all'epopea risorgimentale. Questa adesione divenne, nei decenni successivi, un punto di riferimento fondante per l'identità individuale e collettiva degli ebrei italiani [8].

Alla base del richiamo esercitato dell'idea nazionale c'era soprattutto una forte sovrapposizione delle idee di patria e di libertà, che nei discorsi dell'epoca tendevano a identificarsi. La dimensione patriottica si legava dunque, ancora una volta, all'evoluzione verso una forma di stato liberale, che riconoscesse i principi della libertà di coscienza e della separazione fra Chiesa e Stato. Su questo terreno l'inclusione degli ebrei nella compagine nazionale non poneva alcun problema, anzi sembrava essere un naturale corollario dei principi appena esposti. Non è un caso che gli ebrei siano stati in genere molto legati al personaggio di Mazzini, e ad una declinazione dell'idea nazionale che, nonostante si avvalesse degli strumenti retorici e delle immagini più comuni, si richiamava ad una teoria elettiva, piuttosto che organicistica [9]. Le basi laiche e anticlericali su cui si fondò, a partire dal fallimento del progetto neoguelfo, il processo di unificazione, non potevano che favorire la partecipazione e l'identificazione degli israeliti.

Resta aperto, invece, il problema della natura dell'ebraismo, e della conciliazione della sua dimensione etnica e nazionale con la nuova appartenenza italiana. Nella maggior parte dei casi gli ebrei italiani preferirono rimuovere la questione, mostrandosi disposti a negare qualsiasi declinazione nazionale dell'identità ebraica. Abbiamo visto, però, con quale frequenza essa si ripresenti, in maniera più o meno consapevole, nei loro discorsi e nell'intreccio dei termini autoreferenziali. La sua presenza è particolarmente evidente nei testi di Benamozegh, che tentò una conciliazione fra questi due riferimenti identitari, nella convinzione che essi, lungi dall'essere in contrapposizione, si rinforzino a vicenda.

Sembra chiaro che rimangono delle ambiguità e dei conflitti potenzialmente esplosivi; che la doppia appartenenza, insomma, sia solo parzialmente risolta nella sua scomposizione su piani diversi, storico e concreto quello dell'italianità, a-storico e spirituale quello dell'ebraicità. È in ogni caso doveroso, nell'analisi, ricordare il carattere intrinsecamente plurale delle identità e non cedere alla tentazione di semplificarne la struttura riconducendo tutti gli elementi ad una matrice unica e totalizzante. «Mediazione, armonia, dosaggio, equilibrio: sono queste le parole-chiave, spesso astratte, a cui occorre rifarsi ancor oggi per definire l'aspirazione degli ebrei italiani a vivere una loro identità plurima» [10].

[8] Cfr. C. Ferrara degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Linguaggi dell'integrazione nell'Italia liberale*, Tesi di dottorato, diretta da A. Banti e G. Pécout, Scuola Normale Superiore 2006.

[9] Cfr. Sofia, *Su assimilazione e autocoscienza ebraica nell'Italia liberale*, in *Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita 1870-1945. Atti del IV convegno internazionale, Siena 12-16 giugno 1989*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1993, pp. 32-47.

[10] Luzzati, *Privilegio e identità*, cit., p. 41.

INDICE